Felsefe dergisi

86'3

de

Felsefe dergisi

Kasım '86
İki ayda bir çıkar

Genel Yayın Yönetmeni : Aziz ÇALIŞLAR
Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü : De Basım Yayın Dağıtım Ltd. Şti. Adına: Ayhan KIZILÖZ
Yönetim Yeri : Nuruosmaniye Cad. Atay Apt. No. 5 Kat: 3 Cağaloğlu / İST.
Baskı : Kent Basımevi
Sayı : 17

Danışma Kurulu: Macit GÖKBERK (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Eski Başkanı), Osman GÜREL (Doç. Dr. Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi Kimya Bölümü Öğretim Üyesi), Selâhattin HİLÂV, Arslan KAYNARDAĞ, Uluğ NUTKU (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi), Oğuz ÖZÜGÜL, Gencay ŞAYLAN, Afşar TİMUÇİN (Doç. Dr., Mimar Sinan Üniversitesi Öğretim Üyesi), Hilmi YAVUZ (Mimar Sinan Üniversitesi ve Boğaziçi Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakülteleri Öğretim Üyesi), Şahin YENİŞEHİRLİOĞLU (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi).

İ Ç İ N D E K İ L E R

Sayfa

TÜRKİYE'DE FELSEFE

Osmanlılarda Bilim ve Bilimsel Düşünce Neden Gelişemedi? 5
Arslan KAYNARDAĞ

FELSEFE TARİHİ

"Gülün Adı" ve Ortaçağ Felsefesi 15
Betül ÇOTUKSÖKEN

FELSEFE VE DOĞABİLİMLERİ

Bilimler Tarihi'nin Felsefesi Üstüne Bir Deneme 27
Nejat BOZKURT

FELSEFE SORUNLARI

Mantıksal Yapıda Dönüşümler 49
V.S. BİBLER / Türkçesi: Cemal KUZEY

FELSEFE FORUMU

Fransa'da Yeni Geç-Burjuva Felsefe 73
Türkçeleri: Yakup ŞAHAN

Fransa'da Son On Yılın Felsefesi / Dominique-Antoine GRİSONİ

Felsefenin Çağırısı / Jean-Jacques WUNENBERGER

Yorumbilim / Jean GREISCH

Estetik / Olivier Revault d'ALLONES

Fizikötesi / Claude MORALİ

Sistemcilik / Jean-Claude GAUİLLEBAUD

Çağcıllık-sonrası / Christine Buci-GLUCKSMANN

Çağcıllık-sonrası'na Dönüş / Jean-François LYOTARD

Bilimler Sorunu / Isabelle STRENGERS

Felsefe ve Bilimler / Michel SERRES

Sayfa

Made in U.S.A. Mutluluğu / Jean BAUDRILLARD

B.H.L. Biçemi / Guy SCARPETTA

Açılış / Angèle Kremer-MARİETTİ

Filozofun Rolü / C. LEVI-STRAUSS — Türkçesi: Nejat BOZKURT

Lacan'a Bağlı Üç Yazar / Philippe RAYNAUD

Hangi Felsefe? / Bernard-Henri LEVY — Türkçesi: Elgiz PAMİR

Savaş Üstüne Konuşma / Jean-Loup THEBAUD

Savaşçı Düşünmek / D'Andre GLUCKSMANN

FELSEFE ELEŞTİRİLERİ

"Korku Felsefesi"ne Karşı Barış Siyaseti 140
G. BANSE-K. BUTTKER / Türkçesi: Arif K. SELCAN

Dil, Düşünme ve Gerçeklik Birliğinin Yapısalcılık Tarafından Bozulması 149
Erhard ALBRECHT / Türkçesi: Oğuz ÖZÜGÜL

FELSEFE HABERLERİ

"Dünya Problemleri Karşısında Felsefe" 167
İsmail H. DEMİRDÖVEN

FELSEFE KİTAPLARI

Felsefe Yayınları 1985 172
Cemil Cahit CAN

FELSEFE BİBLİYOGRAFYASI

Açıklamalı Felsefe Yayınları Kaynakçası (1928 - 1984) 176
Hasan S. KESERCİLİ

KİMLİKÇELER 191

Biographies 193

Contents / Summaries 195

Adnan Adıvar'ın Saygıdeğer Anısına

OSMANLILARDA BİLİM VE BİLİMSEL DÜŞÜNCE NEDEN GELİŞMEDİ?*

Arslan KAYNARDAĞ

Osmanlılarda bilimin ve bilimsel düşüncenin gelişmediği bir gerçektir. Size sunacağım bildiride bilim konusu üzerinde duracağım ve, Macar Akademisi, sempozyum konusunu, 16. ve 17 yüzyıl Türkiye'si ile sınırlandırdığı için ben de bu yüzyıllara ağırlık vereceğim.

Osmanlılarda bilim konusunu inceleyen yazarların en önemlisi Adnan Adıvar'dır. Benim bildirimin temelini de ondan aldığım bilgiler ve düşünceler oluşturacak.

Asıl konuma girmeden, bir bilim tarihçisi olan Adnan Adıvar'ın kimliği üzerinde durmak istiyorum.

Adıvar, İstanbul Üniversitesi'ni 1905 yılında tıp doktoru olarak bitirdi. Gençlik yıllarından başlayarak özgürlüğü savunan düşüncelere büyük ilgi duydu ve Avrupa'ya kaçtı. 1926 yılında ikinci kez Avrupa'ya giden Adıvar, Paris'te, özellikle Osmanlı bilim tarihini inceleyerek, 1939'da **La Science Chez Les Turcs Ottomans** adındaki kitabını yayınladı. Bu kitabın genişletilmiş ve düzeltilmiş Türkçe baskısı, 1943'te Türkiye'de yayınlandı.[1]

---

* Uluslararası Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Dönemi İncelemeleri Komitesi'nin Eylül 1986'da Macaristan Bilimler Akademisi'nde düzenlediği sempozyumda okunmuştur.

Onun, **Tarih Boyunca Bilim ve Din** adındaki kitabıyla öteki dört kitabı, yine bilim ve kültür konularında değerli inceleme ve yazılarını içermektedir.

Adıvar Türkiye'ye döndükten sonra, İslam Ansiklopedisi çalışmalarını uzun süre yönetmiş, bu ansiklopedinin geniş önsözü ile, çeşitli maddelerini kaleme almıştır. Buradaki **Farabi** maddesinin, küçük bir kitap halinde ayrı basımının yapıldığını da söyleyeyim.

Ben şimdi, asıl konuya girerek, onun **Osmanlı Türkleri'nde İlim** adındaki eseri üzerinde duracağım. Bu eser, 14. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar geçen süre içindeki Osmanlı bilim hayatını inceliyor ve bilimde yapılabileni meydana çıkarıyor.

Ancak, hemen belirteyim ki, buradaki "bilim" sözcüğü, yalnız, matematik, doğa bilimleri ve tıp gibi pozitif bilimleri kapsamaktadır; tarih, hukuk, edebiyat, v.b. gibi toplum bilimlerini kapsamıyor. Yazarın kendisi konuyu böyle sınırlandırmış.

Bu bildiride, belli olaylara işaret edildikten sonra, yazarın açıklama ve yorumlarına yer verildiğini göreceksiniz. Bu arada ve daha çok en sonda, kendi düşünce ve yorumlarını söylemeye çalışacağım.

Adıvar'ın kitabının ilk bölümü, kuruluştan Fatih'in padişah olmasına kadar geçen süreyi içine alıyor.

Bu dönemde, Osmanlılarda, pozitif bilimlere karşı belirgin bir ilginin olmadığını görüyoruz. Buna karşılık, kelâm, mantık ve fıkıh derslerine önem verilmiştir.

Fatih'in padişah olmasından sonra bilim ve kültür etkinlikleri birden çoğalıyor.

Adıvar şöyle diyor: "Fatih dogmatik bir dindar değildi. Eleştiriye eğilimi vardı. Münazara ve tartışmaları izlemekten hoşlanıyordu."

Onun zamanında çeşitli bilginler, hatta felsefeciler, İstanbul'da toplanmıştı. Tanınmış astronom Ali Kuşçu, Semerkand'dan İstanbul'a gelmişti. Fatih Camii'nin yanında kurulan medreselerde, iyi bir eğitim ve öğretim hayatı göze çarpıyordu.

Adıvar, bu dönem bilginlerinden Tokatlı Molla Lûtfi üzerinde önemle durmaktadır. Fatih'in özel kütüphanecisi de olan Molla Lutfi, matematik ve astronomi alanında çalışıyordu. Ufku geniş bir adamdı. Adıvar, bu bilginin **Taz'if-ul Mezbah** yani (Kurban Adak Yerinin Aritmetikde İkiye Katlanması) adlı ki-

tabını, **Duplication de L'Autel** adıyla ve açıklamalarla Fransızca'ya çevirmiştir.

Molla Lutfi akılcı ve eleştirici bir kişiliğe sahipti. Bu yüzden, kendisini çekemeyen bağnaz ve cahillerin, kara çalmaları sonucu, 2. Beyazıt zamanında idam edildi. Osmanlılarda düşünceleri yüzünden öldürülen ilk bilim adamı odur.

Adıvar, Molla Lutfi'nin dramını, Sokrates'in dramına benzetiyor.

15. yüzyıldan 16. yüzyıla geliyoruz.

Bilindiği gibi bu yüzyıl, Yavuz Selim ile Kanuni Süleyman'ın egemenliği altında geçer.

Adıvar, 15. yüzyılda bilimlere duyulan ilginin, bu yüzyılda azaldığı düşüncesindedir.

Gerçekten de 16. yüzyıla baktığımızda, bilimlere değil, fıkıh, sanat, şiir ve tarihe önem verildiğini görürüz. Adıvar'ın bu durumu nasıl yorumladığına daha sonra işaret edeceğim.

Gerçi Kanuni zamanında, Süleymaniye Camii yanında yeni medreseler kurulmuştu. Ne var ki, bu medreselerde kimlerin ders verdiğini, onların ürünlerinin neler olduğunu bilemiyoruz. Adıvar böyle söylüyor.

16. yüzyıl bilim hayatı için belirtilmesi gereken nokta, deniz coğrafyacılığında ilerleme görülmesidir. Deniz savaşlarının artması bu sonucu doğurmuştu.

Piri Reis bu dönemde yaşamış, **Kitab-ı Bahriye'yi**, yani (Denizcilik Kitabı)'nı yazmıştı. Bu önemli kitabın birçok yerinde Dünya'nın yuvarlak olduğu belirtilmiş, Amerika'nın keşfinden de bizde ilk kez burada söz edilmiştir. Pirî Reis'in çok tanınmış Dünya haritası bu yıllardan kalmadır.

Seydi Ali Reis'le Ali Macar Reis yine bu yılların coğrafyacılarındandır. Adıvar, Seydi Ali Reis'in **Mir'at-ul Memalik** yani (Ülkelerin Aynası) adındaki kitabını o kadar önemli bulmuyor, onun **Muhit** adındaki kitabına daha çok değer veriyor. Bu kitapda Amerika konusunda, **Kitab-ı Bahriye**'den daha çok bilgi verildiğine işaret ediyor.

Matrakçı Nasuh'tan da söz ediyor Adıvar, bu bilginin **Beyan-ı Menazil-Sefer-i Irakeyn**, yani (Irak Seferine Giden Yolun Anlatılması) adındaki minyatürlü ve resimli kitabını görmediğini, bu konuda Albert Gabriel'in yazısından yararlandığını söylüyor.

Önemli ansiklopedik kitaplar yazıldığını görüyoruz 16. yüzyılda. Örneğin Taşköprü Zade Hüsameddin'in Arapça eserinden çevrilen **Mevzuat-ül Ulum** yani (Bilimlerin Konuları) bunlardandır. Yine Taşköprü Zade'nin **Şakaik-ün Numaniye** adıyla kaleme aldığı ve Osmanlı bilginlerinin hayat ve eserlerini anlattığı kitabı, her zaman yararlanılan değerli bir kaynak niteilğindedir.

"Tıp konusu, bu dönemde ilerleme göstermemiştir" diyor Adıvar, "Zira medreselere iltimas girmiş ve gerileme olmuştur."

Adıvar'ın kitabının bir özelliği de Batı ile karşılaştırmalı olmasıdır. Yazar, bu yüzyıllarda, Batı'da gelişen bilim hareketlerini de anlatmakta, Osmanlıların bunlardan haberi olmadığını belirtmektedir. Batı bilimiyle bir ilişki yoktur henüz. Bu ilişkiler ancak 17. yüzyılda başlayabilecektir.

17. yüzyıla gelince...

Bu yüzyılın başlarında, matematik ve astronomide, üzerinde durulacak bir kitap görülmemektedir. Öte yandan tıp kitaplarında, yavaş da olsa, bir gelişme, bilimsele doğru bir içerik değişmesi vardır.

Bununla birlikte, dönemin üzerinde durulmaya değer tek hekimlik kitabı, Emir Çelebi'nin yazdığı **Enmuzec-ut-Tıp**'dır Dikkate değer bir hekim olan Emir Çelebi, düşüncelerinden dolayı zehirlenip öldürülmüştür.

Molla Lutfi'den sonra ikinci ölüm olayı, bilimin verdiği ikinci kurban...

Emir Çelebi'ye göre hekimler anatomi bilmeli, hayvan ve insan cesetleri üzerinde deneyim yapmalıdır. Bu düşünceler Osmanlı tıbbında "deneyim" kavramının gündeme gelmesi açısından önemlidir. 17. yüzyıldaki Osmanlı tıp kitapları için bir yenilik de, embrioloji ve kan dolaşımı bölümlerine yer vermeleridir.

Adıvar, bundan sonra Kâtip Çelebi konusuna geliyor ve şöyle diyor:

"Kâtip Çelebi olmasaydı, bu dönemde, tıp dışındaki bilimler konusunda söylenecek bir şey bulunmazdı."

Kitapta, Kâtip Çelebi'nin **Cihannüma** adındaki eseri üzerinde uzun uzadıya durulmaktadır. Adıvar'ın da söylediği gibi, Kâtip Çelebi'nin düşüncelerini etkileyen büyük olay, Fransızdan dönme bir bilgin olan Şeyh Mehmet İhlâsi ile tanışması olmuş-

tu. **Cihannüma**'yı yazarken yararlandığı **Atlas Minor** çevirisini Kâtip Çelebi'ye o yazdırmıştı.

Kâtip Çelebi'nin bibliyografya açısından önemli eserinin **Keşfüz Zünun** olduğunu biliyoruz. Çelebi, **Cihannüma**'da nasıl zamanının tüm coğrafya bilgilerini kapsamaya çalıştıysa, **Keşfüz Zünun**'da da o zamanki Doğu Dünyası yazarlarının bütün bibliyografyalarını vermeye çalışmıştır.

Bu eserin önsözünde, Arap dilindeki bilim ve felsefenin, kısa fakat yararlı bir tarihine de yer verildiğini söyleyen Adıvar, "Bizde bilim tarihine ilişkin ilk özet denemesi budur." demektedir.

Kâtip Çelebi'nin bir bilim adamı ve aydın olarak kişiliği, **Osmanlı Türkleri'nde İlim**'de şöyle dile getiriliyor:

"Çalışkan ve bilimsel meraka sahip olan bu adam, iskolastik deryası içinde boğulanları gördükçe, kendi zekâsının ve dostlarının yardımıyla Batı bilimlerine yaklaşmış, böylece eleştirici yönü gelişmiştir. Sonunda kendini biraz beğenmiş, belki bu yüzden belki de zorunlu gördüğü için, kaba sofulara ve devrin resmî ulemasına hücum etmeye başlamıştır. O, Batı bilimiyle Doğu arasındaki duvarı yıkmaya çalışan bir aydın olmak dolayısıyla, bizdeki bilim rönesansının öncüsü sayılabilir. Olanaklar el verseydi, ömrü de yetseydi, bir bilim devrimcisi olabilirdi."

Adıvar'ın bu değerlendirmesine biz de katılabiliriz. Buna ek olarak, laik düşünce izlerine rasladığımız pek az sayıdaki Osmanlı düşünürden birinin, belki de biricinsinin Kâtip Çelebi olduğunu da söylememiz gerekiyor. "Allah-ü Taalâ cümle taassup erbabına insaf vere" sözleri onundur.

Görüldüğü gibi, Batı bilimiyle ilişkiler, 17. yüzyılda başlayabiliyor. Bunun belli başlı göstergesi Kâtip Çelebi'dir.

"Kâtip Çelebi ile, 2. Beyazıt zamanında gericilerin kurbanı olan Molla Lutfi arasında benzerlik vardır" diyor Adıvar. Ona göre, Çelebi zeki ve gerektiğinde yumuşak olmasaydı, o da öldürülebilirdi. Bana kalırsa o dönemdeki koşullar da kendisine yardım etmiştir.

Adıvar, yalnız size tanıttığım bu kitapta değil, başka yazılarında da, Kâtip Çelebi üzerinde durmuş, onun örnek alınacak kişiliğinden söz etmiştir.

Örneğin, 1948'de yazdığı bir yazıda, **Cihannuma**'nın 300. yıldönümü olduğunu haber vererek, bunun kutlanmasını, eserin

karşılaştırmalı bir baskısının yapılmasını, bu yapılmazsa tıpkı basımının yayınlanmasını, üniversitelere Kâtip Çelebi'nin heykelinin dikilmesini, terkedilmiş mezarının onarılmasını istemiştir.

Mezarın 1953'te onarıldığını hatırlıyorum. Hatta, mezara konulan kitabeyi bizzat Adıvar kaleme almıştı. Öteki istekler yerine getirilemedi. Bu büyük bilginin adı, bir dershaneye ya da bir anfiye verilebilirdi; verildi mi, bilmiyorum.

Osmanlı Türkleri'nde İlim'de daha sonra başka coğrafyacılar üzerinde duruluyor. Evliya Çelebi'den de sözediliyor. Ondan sonra ansiklopedik kitaplara ve tıp konusuna geçiliyor.

Böylece size, Adıvar'ın 16. ve 17. yüzyıllar Osmanlı bilim hayatı konusunda verdiği bilgileri özet olarak aktarmış bulunuyorum. Bu yıllardaki bilim hayatımızın genel çizgileri bunlar.

Batı'daki gelişmelerle karşılaştırdığımızda ortada sözü edilmeye değer pek bir şey olmadığı anlaşılıyor. 18. ve 19. yüzyıllarda bir hareket, bir canlanma görülüyorsa da, bu hareket Dünya'daki gidiş yanında zayıf kalıyor.

Şimdi, Osmanlılarda pozitif bilimler neden ilerleyemedi, sorusuna cevap aramaya çalışalım ve ilkin kitaptaki yorumları görelim:

Adıvar şöyle diyor: "Avrupa'da, 14. ve 15. yüzyıllarda Yunan biliminin kaynaklarına gidildiği, yeni düşünceler üretildiği halde, Türklerde böyle bir şey olmamıştır. Oysa Türkler 11. yüzyıldan beri Bizanslılarla ilişki içinde idiler. Onlar Yunan kaynaklarına gitmek şöyle dursun, Arapça'daki temel bilim kitaplarını bile incelemek gereğini duymadılar. 16. yüzyılda ise pozitif bilimlere duyulan eğilimleri daha azaldı."

Neden böyle oldu? Adıvar, bunun nedenini şöyle açıklıyor:

"Osmanlı İmparatorluğu durmadan genişliyordu. 16. yüzyılda en geniş sınırlarına dayanmıştı. Sultanın ve ordunun yeni topraklar ele geçirme çabası içinde olması, zamanla bilim adamlarını da etkilemişti. Birçok bilim adamı, padişahla ve ordularla sınırlara kadar gidiyordu. Belli bir bilim ve düşünce üzerinde yoğunlaşacak zaman kalmıyordu. İki savaş arasındaki barış günleri ise, askeri ve idari örgütün düzene sokulması, ya da yeni bir savaş hazırlığı ile geçiyordu."

Yine Adıvar'a göre daha önemli neden, mutlak egemen olan padişahların özel eğilimleri idi. Bu eğilimler, bilim adamlarının

çalışmalarını etkiliyordu. Osmanlılarda Fatih çapında bir padişah daha gelseydi, bu kadar gerileme olmazdı.

Yavuz Selim'in özel eğilimlerine değiniliyor kitapta. Yavuz, Şiiliği ortadan kaldırmak için, Mısır'a ve İran'a saldırdığında, davranışını şeriata uydurmak amacıyla, daha çok fıkıh bilginleriyle, hukukçularla ilişki kurmuş, onlardan fetva almış ve onları ödüllendirmişti.

Öte yandan şairdi Yavuz, şair olduğu için, bilginlerden çok şairlerle, sanatçılarla görüşüyor, onlarla kolay anlaşıyordu.

Bir de, iktidarla yakınlığı olan din adamlarının kişisel düşünce ve zihniyetlerinin önemli rol oynadığını görüyoruz. Bunlar çoğunlukla bilime karşı bir tutum içinde bulunuyorlardı.

Baron de Busbec'in **Seyahatnamesi**'nde sözünü ettiği gibi, Avrupa ile siyasî ilişkilerimizin çoğaldığı bir dönemde, din adamları, matbaanın Türkiye'ye gelmesini istemediler. Kur'an basılırsa, kutsal kitap olmaktan çıkar diye korktular.

Yine bu seyahatnamede verllen bilgiye göre, şehirlere büyük meydan saatlerinin yapılması, müezzin, muvakkit, kayyum gibi din adamlarının önemini azaltacağı kaygusuyla kabul edilmedi. Bu iki örnek, o günlerde, bilimin pratik ürünlerine bile rağbet edilmediğini gösteriyor.

Bu dönemin toplum ve kültür hayatını, bilim değil, din egemenliği, şiir ve şanat doldurmuştu.

Osmanlılarda, dinin, tutucu, gerici ve laiklikten uzak özelliği ile her türlü bilim hareketine ve özgür düşünceye karşı çıktığı görülüyor Adıvar, 16. yüzyılın sonlarında geçen şu olayı anlatmaktadır:

Dönemin tanınmış astronomlarından Takiyettin, sultana, ünlü tarihçi Sadettin Efendi aracılığı ile lâyiha sunarak, bir gözlemevi kurulması için izin verilmesini istemişti. Sadettin Efendi'nin çabasıyla izin çıktı. Ne var ki bu gözlemevi, ya hiç yapılmadı, ya da, büyük bir olasılıkla, yapılmasından az sonra yerle bir edildi.

Şeyhülislâm, gökleri aletlerle gözetlemenin belâlı bir iş olduğunu, bu işe girişilen her yerde, devletin yok olup gittiğini söyleyerek gericileri kışkırtmıştı.

Bu kez, bilim adamı öldürülmedi ama, onun umut bağladığı gözlemevi yok edildi.

Yukarda, öldürülen iki bilim adamından söz etmiştim. 16.

yüzyılda üç bilim adamının daha idamıyla karşılaşıyoruz. İlk ikisi, Kabız-ı Acemi ve Hamza Bâli'dir. Bu iki bilgin din konusunda değişik düşünceler taşıdıklarından, ve özgür düşünceleri olduğundan, zındıklıkla suçlanarak idam edildiler.

İdam edilen üçüncü ve daha önemli kişi müderris Nadajh Sarı Abdurrahman'dır. Bu hoca, evrenin sonsuzluğunu, doğa yasalarının üstünde yasa olmadığını savunuyordu. O da dinsizlikle, zındıklıkla suçlanarak idam edildi.

Medreseler bozulmuş, bilimin yerini cahillik, hoşgörünün yerini zorbalık almıştı. Koçi Bey ünlü risalesinde, medreselerin 16. yüzyıldaki kötü durumunu şöyle dile getiriyordu:

"Menasıb-ı ilmiye şefaatle verilmek murat değildir. Alim hangisi ise ona gerektir." Yani hocalık, hatıra gönüle göre verilen bir şey olmamalıdır.

Kâtip Çelebi de **Mizan-ül Hak**'da, yani "Hakların Terazisi" adlı kitabında, medrese ve bilim âlemindeki yozlaşmayı belirtiyor, ciddi bilim adamlarının yerine, tafra satan, yalancı bilim adamlarının geçtiğini söylüyordu.

Adıvar'ın, bilimde geri kalışımız için ortaya koyduğu yorum, saptama ve açıklamalar işte bunlar. Bunlara biz de katılabiliriz.

Kuşkusuz, Türkiye'de rönesans çok gecikmiştir. Ayrıca eski İslâm bilimi geleneği ile bağlar kopmuştur. Medreseler gittikçe bozulmuştur.

Fakat görüldüğü gibi, konunun açıklanması için bu söylenenler yeterli değildir. Kanımca, bilimde geri kalışımızın nedenlerine şu düşünceler de eklenebilir:

Osmanlılarda bilim genellikle hayati bir zorunluluk olmamıştır. Bu zorunluluk biraz kendini gösterince, bilim ilgisinin başladığını görüyoruz, coğrafyada olduğu gibi. Nitekim tıp eserlerinin yazılması da, bunlar çağlarının gerisinde kaldıkları halde, yine de hayati bir zorunluluktan ileri geliyordu. Bu iki alanın dışında belirgin bilim çalılşmaları olmadığı anlaşılmaktadır.

Toplumsal yapı ve toplumdaki üretim hayatı, kendine özgü ve durağan ilişkiler içinde olduğundan, bilim ve teknolojide bir atılım yapılamıyordu. Halk tevekkül içinde idi, emek ucuzdu. Köylü ve zanaatkârların sürekli baskı altında olmaları sanayi düzenine geçişi engelliyordu, feodal düzenle merkeziyetçi dinsel örgüt içiçe girmiş, onların yarattığı baskı bütün kültür hayatına egemen olmuştu. Bu düzende yalnızca padişah ve onun

kulları vardı. Bilimi yapacak "birey" oluşamamıştı. Ne bilim, ne de felsefe yapılabiliyordu. Felsefe ve bilimin gelişmesi için, özgür ve akılcı bir ortam gerekmekte idi ki, bu da yoktu. Aklın konusu olan bilim ve felsefe, iman konusu olan din karşısında hep kuşku ile karşılanmıştı.

Bilim ve düşünce hayatında herşey Padişaha ve onun seçtiği şeyhülislâmın istemine bağlı idi. Bu durum, 19. yüzyıla kadar bütün katılığı ile sürdü.

Dinle bilim ve felsefenin çatışmasında, dinin üstün olduğu, topluma daha baştan kabul ettirilmişti ve bu konuda tartışma açılması istenmiyordu. Medreselerde din dersleriyle nakli bilimler en başta geliyordu. İlk yıllarda akli bilimlerle felsefeye biraz yer verildiyse de sonra bundan vazgeçilmişti. Akli bilimler konusundaki bir-iki çalışma, rastlantıya ve kişilerin özel çaba ve isteklerine bağlı kalmıştı.

Oysa öte yandan, Batılı ülkeler, kendi aralarında gittikçe hızlanan bir iletişim içine giriyorlar ve büyük bir yarışmayı başlatıyorlardı. Bir bilim devrimi olmuştu Avrupa'da, eski Aristoteles'ci bilim yönteminin yerine deneme yöntemi geçmişti. Türkler ise, teknik alandaki olanaksızlıkları ve dil engeli yüzünden, bu yarıştan, bu yöntem değişikliğinde uzak kaldılar, gittikçe daha çok kabuklarına çekildiler.

Yukarda da değindiğim gibi, bir başka neden dil sorunudur. Bilim için ya Arapça kaynaklara, ya da Batı kaynaklarına gitmek gerekiyordu. Osmanlı bilim dili Arapça sözcükler içinde tıkanmış kalmıştı. Az sayıdaki bilim kitaplarının adları bile baştan başa koyu Arapça idi. Bilim ve düşünce üretmek için, ya Arapça'yı, ya da Batı dillerinden birini iyi bilmek gerekiyordu. Oysa Türkiye'de böyle bir birikim yoktu. Ayrıca, Arapça ve Farsça sözcük ve kavramların egemenliği altına girmiş olan Osmanlıca ile bilim ve felsefe yapılamıyordu. Arapça ve Farsça'dan kurtulma eğilimi ve Batı dillerine ilgi, 19. yüzyılın yarısından sonra başlayabilecekti.

Yine 19. yüzyılın yarısında, Türk aydınlarının bilimlere ve bilimsel düşünceye büyük ilgi duymaya başladığı görülmektedir. Oldukça büyük ölçüde bir felsefe ilgisi de o yıllarda kendini gösterebildi.

Türk aydınlarının, 19. yüzyılın yarısından başlayarak, pozitivizmi hatta materyalizmi desteklemeleri, dinin bilimi engel-

lemesine ve Dünya işlerine karışmasına kuvvetli bir tepkiyi dile getiriyordu.

Özet olarak söylecek olursak, Osmanlıların bilime karşı tutumları bir takım toplumsal koşulların sonucu olduğu gibi, olumsuz bir zihniyetin de dile gelmesi idi. Bu zihniyetin başlıca özelliği eleştiri ve özgürlükten korkmadır. Cumhuriyet'den sonraki dönemde de bu zihniyetin yok olmadığını, zaman zaman, bilime ve bilimsel gelişme çabalarına karşı çıktığını görmekteyiz.

NOT:

(1) Bu kitap dört baskı yaptı. Dördüncü baskıda Dr. Aykut Kazancıgil ve Dr. Sevim Tekeli'nin kimi konulara açıklık getiren notları bulunmaktadır.

"GÜLÜN ADI" VE ORTAÇAĞ FELSEFESİ

Betül ÇOTUKSÖKEN

Ortaçağ, üzerinde çok farklı yargıların ileri sürüldüğü bir dönemidir insanlık tarihinin. Kimi düşünürler için Ortaçağ bir aptallık dönemidir (Voltaire); kimileri için düşünmenin, soyut düşünmenin ulaştığı doruk noktasıdır (E. Gilson) ve kimileri içinse çeşitli görüşlerin kaynaştığı birçok renklilik, çeşitlilik dünyasıdır (P. Vignaux).

"Ortaçağ gizemli bir kavramdır, kimileri için hamâsi bir dönemdir (Alman romantikleri) ve yozlaşmanın zıddıdır. Diğer bazıları için ulusal birimlere ayrılmamış evrenselci bir toplumun çağıdır (Kilise). Gene bazılarına göre ise her türlü geriliğin, yobazlığın kol gezdiği karanlık bir dönemdir. Doğaldır ki bütün bu genellemeler gerçek olamayacak kadar geneldir ve Batı Ortaçağı bunların hiçbiri değildir." (Mehmet A. Kılıçbay, "Ortaçağ mı, Ortaçağlar mı?" **Cumhuriyet** gazetesi, 10 Temmuz 1986).

İşte bu denli farklı ve çoğu olumsuz yargılarla, hatta önyargılarla yaklaşılan Batı Ortaçağı'nın gerçek yüzünü ortaya koymak son derece güçleşmektedir. Şuna hiç kuşku yok ki, üzerinde çok az şey bilinen bir dönem Ortaçağ; yeni yeni araştırmalarla gün ışığına çıkarılmakta. Özellikle ülkemizde Batı Ortaçağı salt olumsuz yargılamaların ve nitelemelerin aracı durumundadır. Ülkemizde bu döneme karşı takınılan tavır, hep

kestirmeden, toptancı ve dolayısıyla da yüzeyseldir. Oysa insanlık tarihinin bu bin yıllık dönemi verilere dayanılarak, nesnel bir biçimde ortaya konabilir. Böyle bir görevi hiç kuşkusuz ilkin tarihçiler, düşünce tarihçileri üstlenmelidirler. İnsanlık tarihinin bu dönemi sadece ders kitaplarında yer alan üç beş sayfalık yüzeysel ve bulanık bilgilerle geçiştirilmeyip, derinden incelenmeli, her yönüyle belirgin kılınmalıdır. Böyle bir çaba, zamanın bilincinde olan tek varlık olarak insanın vazgeçilmez bir görevidir.

Bologna Üniversitesi öğretim üyelerinden göstergebilimci, tarihçi, Ortaçağ uzmanı, filozof Umberto Eco 1980'de yayımlanan ve ancak altı yıl sonra dilimize kazandırılan **Gülün Adı*** adlı romanında Batı Ortaçağı'nı bütün öğeleriyle, olumlu/olumsuz yanlarıyla yansıtmakta. Yapıt okuyucuya Ortaçağ'ı tüm öznitelikleriyle, özellikle düşünme biçimiyle, insanıyla, insanlar arası ilişkileriyle, kurumlarıyla veriyor. Felsefe-din, akıl-inanç, imparatorluk-kilise, manastır-kitaplık, İsa-papa-imparator, hoca-öğrenci, usta-çırak ilişkileri çok çarpıcı bir biçimde anlatılıyor. Doğal olarak bu zengin içerik ve Batı Ortaçağı'na özgü motifler, yapıtı anlamada bu döneme ilişkin temel bilgileri de gerekli kılıyor; bilgili, bilinçli okuyucuya sesleniyor yapıt.

Gülün Adı birçok yönüyle, yazarının da belirttiği gibi, tarihsel roman niteliğindedir. (Bu yazıda, romanın sunduğu nesnel bilgilere, Ortaçağ'ın gerçek yüzüne tanıklık etmesine, felsefi yönüne ağırlık verilecek; yazınsal bir ürün olarak işlediği konular ve taşıdığı özellikler üzerinde durulmayacaktır.)

Gülün Adı'nı yazış nedenini şöyle açıklıyor Eco: "Metni hiçbir çağcıllık kaygısı gütmeksizin yazıyorum. Abbé Vallet'nin kitabını keşfettiğim yıllarda, insanın yalnızca şimdiki zamana karşı bir yükümlülükten ötürü dünyayı değiştirmek için yazması gerektiğine dair yaygın bir inanç vardı. Aradan on yılı aşkın bir süre geçtikten sonra salt yazma sevgisinden ötürü yazabilmek (en yüce saygınlığına yeniden kavuşturulmuş olan) yazın adamının avuntusu şimdi."[1] Ama Umberto Eco, salt yazmak için yazmıyor yine de; belli bir çağa karşı nesnel davranma sorumluluğunu da hiçbir zaman yitirmiyor; bu da onun bilim adamı, tarihçi ve filozof kişiliğinden kaynaklanıyor.

---

* **Gülün Adı**, Umberto Eco, Çev. Şadan Karadeniz, Can Yayınları 1986.

Eco, yapıtında her şeyden önce insanı sunuyor bize. Gündelik insanı, sıradan insanı; din adamı, filozof kişiliğinde ortaya çıkan insanı; taşıdığı toplumsal görevler ötesinde yüzyıllardan beri yaşamakta olan insanı ve özünü anlatıyor en canlı biçimiyle. İnsanlar değer verdikleri, kendilerine göre anlamlı kıldıkları şeyler uğruna kıyasıya birbirleriyle savaşıyorlar. İnanç dizgeleri, felsefe dizgeleri adına, var oluşlarının çeşitli, hatta sonsuz, sınırsız boyutlarını ortaya koyuyorlar. Yapıtta yer alan her tipte insana ilişkin tüm durumlar ortaya konmakta; insan evrensel olarak sergilenmektedir. "Eco, romanını tasarlarken alegorik bir düşünceden yola çıkmadığını belirtiyor; ancak **Gülün Adı** on dördüncü yüzyıl yerine, on ikinci yüzyıla ilişkin olsaydı bile, o yüzyılın sorunlarıyla yüzyılımızın sorunları arasında gene de koşutluklar kurulacağını, giderek, taş çağına ait bir kitap yazmış olsaydı bile, o çağla çağımız arasında binbir benzerlik bulunacağını, çünkü geçmişi çağdaş bir kimsenin gözüyle görmeksizin, **tarih biliminin** söz konusu olamayacağını söylüyor."[2]

Ortaçağ'ı, günümüzden daha dolaysız bildiğini belirten Eco, bütün bir dönemi, kitapları, hatta mimari bir yapıt olarak Manastır'ı ve kitaplığı bir gösterge olarak ele alıyor ve adeta konuşturuyor. Çünkü bir göstergebilimci olarak Eco'ya göre tüm kültür ögeleri, birer gösterge dizgesidir. "Göstergebilim, gösterge dizgesi oldukları açık seçik olarak görülen dizgeleri incelemekle kalmaz; tüm kültür görüngülerini gösterge dizgeleriymiş gibi ele alır; bunu yaparken tüm kültür görüngülerinin gerçekte gösterge dizgeleri olduğu varsayımından, yani kültürün temelde bildirişim olduğu varsayımından yola çıkar.[3]

Salt insan dünyasına ilişkin olan kültürün bütün öğelerini bir bildirişim aracı (gösterge) olarak gören Eco, bunu yapıtında gözler önüne seriyor. Din bir kültür olayı; dinin sunduğu, içerdiği öğeler ona inananları bağlamakta, hatta öyle ki zamanlarını bile bu dinin gereklerine göre belirlemekte ve bu konuda uzlaşmaktadırlar. Günlük zamanlamanın ölçütü, zamanı dinsel olarak algılamaktan başka bir şey olmamaktadır roman boyunca. Manastır'da yaşayanların tümü zamanı, inanç dizgesinin aracılığıyla görmektedir. Bu ilginç bir örnek, göstergebilim açısından. Başlı başına Manastır ve özellikle de kitaplık, Manastır'da yaşayanlar için bir bildirişim aracı; bilgiye ilişkin gelenekle-

rin aktarıldığı, bilgilerin iletildiği kültür odaklarıdır ktaplıklar tüm Ortaçağ boyunca. Eco'ya göre Manastır, kitaplık, artık gelişigüzel yapılar değil, mimari yanlarıyla da birer göstergedirler. Eco, yapıtında, göstergebilime ve göstergelere ilişkin olarak başka bir bağlamda ortaya koyduğu düşüncelerini örneklendiriyor gibidir. "... bir nesnenin biçimi, yalnızca işlevi mümkün kılmakla kalmamalıdır, bu işleve öylesine açık bir gönderme yapılır ki, işlev mümkün kılınmaktan öte, istenilir olmalıdır, biçim, işlevi gerçekleştirmek için en uygun olan hareketleri de sağlamalıdır."[4]

Cinayetlerin gizini araştırmak üzere Manastır'a gelen Baskervilleli rahip William ile çömezi Adso'nun Manastır'la, özellikle kitaplıkla olan ilişkileri bu açıklamalar ışığında değerlendirilmelidir. İnsan düşüncesinin ne denli çok yönlü ve karmaşık olduğunu kanıtlamak istercesine bir labirent biçiminde ve evrenbilimsel öğeler doğrultusunda tasarlanmış olan kitaplık, en ince öğesine değin aynı dilden anlayanların ancak işine yarayabilecek bir bildirişim, iletişim ortamıdır; her şeyiyle bir göstergedir ve bu dili bilmeyenler için de gizi çözmek son derece zordur. Yapıt boyunca William ile Adso'nun ne türlü güçlüklerle karşılaştıkları görülmektedir. Ama yine de aynı kültür dünyasının üyeleri olmaları, bir bakıma onların işini kolaylaştırmakta, ipuçlarını en verimli biçimde değerlendirmelerini sağlamaktadır.

Bir göstergeler dünyasında yaşayan insan, her şeye asıl işlevselliğinin ötesinde çok farklı anlamlar, düzanlamların yanında yananlamlar da yükleyebilmektedir her zaman için. Üstelik dış dünyanın dolaysız olarak söz konusu edilmediği (pratik amaçlar dışında) bir kültür dünyası kuran Ortaçağ'ın kuramsal temsilcileri, göstergelere çok farklı anlamlar yüklemenin en büyük, en çarpıcı örneklerini sergilemektedirler. Örneğin Manastır'ın başrahibinin parmağındaki yüzükte yer alan değerli taşların taşıdığı anlamlar bunun en ilginç anlatımıdır.[5]

Ortaçağ'da manastırlar bilgilerin üretildiği, saklandığı, aktarıldığı, insanların birbirlerini tuzağa düşürdükleri, suçladıkları, tartıştıkları yoğun yaşama ortamlarıdır. Tek bir manastırın öyküsü bile, tüm Batı Ortaçağı'nı yakalamanın bir aracı olabilir. Düşünmeye, özellikle aykırı olanı düşünmeye çabalayan

tek bir filozofun yaşamı, bize Ortaçağ'ın tüm kültür dünyasını verebilir. Bunun en güzel örneklerinden biri de Abelardus'un **Historia Calamitatum**'u değil midir? **Gülün Adı**'nı okurken de kimi zaman okuyucu kendini Abelardus'un yansıttığı on ikinci yüzyıl dünyasında ve oradan oraya savrulduğu mutsuz yaşamında bulabilir. E. Gilson'un **Historia Calamitatum**'la ilgili yargısına katılmamak elde değildir; gerçekten de onun dediği gibi, Batı Ortaçağı'na ilişkin tüm olguların tarihi, kurumların tarihi, kilise hukuku, klasik edebiyat, felsefi tartışmalar **Calamitatum**'da yer almıştır.[6] Eco'nun yapıtı da bu biçimde nitelenebilir; burada sapkın akımlar tarihi, tarikatlar tarihi de yer almaktadır ayrıca. Kimi zaman bir felsefe tarihinden parçalar okuyormuş gibi gelebilir insana. Sanki Eco, yapıtı bir romancı olarak değil de, bir Ortaçağ tarihçisi olarak kaleme almış zaman zaman; M. de Wulf'un, E. Gilson'un, F. Picavet'nin, E. Bréhier'nin, C.H. Haskins'in, H.O. Taylor'ın, H. Pirenne'in, J. Le Goff'un yapıtını okuyor gibi oluyorsunuz.

Yapıtta Occamlı William'ın, Roger Bacon'ın adının sık sık geçmesi, tanrıbilimden pek vazgeçmemekle birlikte "Sic et non" geleneğini yapıtına bu adı verecek kadar benimseyen Abelardus adı, romanı nesnel bilgi içeriği bakımından çok değerli kılıyor.

Umberto Eco'nun bildirdiğine göre Melkli Adso'nun başından geçen olaylar 1327 Kasım'ının sonunda yer alıyor. "1327 yılında kendisinin bir çömez olduğuna ve anılarını yazdığı sırada ölüme yakın olduğunu söylediğine bakılırsa, elyazmasının, ondördüncü yüzyılın son on ya da yirmi yılı içinde yazıldığını kestirebiliriz."[7]

Ortaçağ dünyası, bilgi elde etmek isteyen bir avuç insanın dünyası; inancın içeriği ile yetinmeyip, aklı kendine kılavuz edinen ve bundan ötürü de yaşamını sonsuz tehlikelere atan, sürekli soruşturmalara uğrayan, oradan oraya savrulup giden, her an ölümle burun buruna gelen çok az sayıda kişinin bulunduğu bir dünya. Gerçeğin peşinden koşan, belli kalıpların dışına çıkan, yerleşik düzeni eleştiren, karşıt görüşleri savunan hangi insan rahat yaşamıştır ki? Bir elyazmasına ulaşmak için neleri göze almaktadır bu dönemin aydın insanları! Onlara karşı çıkan düzen savunucuları da hiçbir zaman eksik olmamıştır.

Örneğin, Abelardus o denli temkinli olmasına karşın, düşmanlıkları çekmiş ve konsillerde yargılanmaktan kurtulamamıştır. Batı Ortaçağı tarihine, düşünen kafaları yok etmek için toplanan konsillerin tarihi gözüyle de bakılabilir. Ama öte yandan da bu konsiller sayesinde, katı görüşler adım adım gerilemek zorunda kalmıştır ve geleceğin pırıltılı günlerini müjdeleyen kişiler ve düşünceleri örtük kalmamıştır.

Bu dönemde yer alan birçok soyut görünüşlü tartışma, aslında, toplumsal kurumlara (kilise, imparatorluk, papalık) ilişkin sonuçları içerdiği için büyük önem taşımaktadır. Tümeller tartışması da bu tür tartışmalardan biridir. Henüz deneye dayalı bilgilerin egemen olmadığı bu dönemde, tasımlamalı düşünme gündemdedir. Dönemin başlangıçlarında, özelin, tekilin, bireyin bilgisi değil, hep genelin bilgisi üzerinde durulmuş ve asıl gerçeğin hep tanrısal olanda bulunduğuna inanılmıştır. Genelin bilgisinin asıl bilgi olduğu anlayışı Antikçağ'dan Ortaçağ'a geçen bir tutumdur. Ama bu tutum zamanla bırakılmıştır. Bunda tümeller tartışmasında katedilen yolun büyük etkisi olmuştur. Bu tartışma, skolastik felsefenin en önemli sorunlarından biri ve kuşkusuz soruna ilişkin olarak verilen yanıtlar da skolastik tanrıbilimi yakından ilgilendirmekte. Genel düşüncelerin, Antikçağ sonlarından beri gelen adıyla "türlerin ve cinslerin" kendi başına gerçekten var olup olmadığı tartışılmış yüzyıllar boyu; bu tartışma dolayında Trinitasın varlıksal boyutu hep irdelenmiştir aslında. Bu konuda üç farklı anlayış ortaya çıkmıştır: "kavram gerçekçiliği" (realizm), "kavramcılık" (konseptüalizm) ve "adcılık" (nominalizm). Aşırı bir kavram gerçekçiliğine karşın, son sınırına vardırılacak ya da salt kendi içinde tutarlı kalarak, kendini sonuna dek savunacak bir adcılık, başka deyişle aşırı bir adcılık söz konusu değil; ama ılımlı adcılar da varlık anlayışlarında ılımlı gerçekçi denebilecek özellikler taşıyorlar.

Gülün Adı'nda da bu tartışma yok değil; Eco'nun böylesine önemli bir temayı işlememesi, konuyu tarihsel gerçekliği bakımından eksik vermesi olurdu. Ayrıca Fransiskenler'in tümellerle ilgili görüşleri tek tek varlıkların dışında, tümelin sadece anlığın ürünü olduğunu belirtmekten yana; Fransiskenler, ılımlı adcıdır. Fransisken tarikatına bağlı rahip William da, dolayısıyla böyle bir görüşten yanadır: "Bu tür bir iz, diyelim ki,

bana 'at'ı, **verbum mentis'i** (zihindeki sözcük) anlatıyordu ve o ise nerede rastlarsam rastlayayım, bana hep aynı şeyi anlatacaktı. Ama o yerde ve günün o saatinde gördüğüm iz, tüm olası atlar içinden en az birisinin oradan geçmiş olduğunu anlatıyordu bana. Böylece kendimi 'at' kavramının algılanmasıyla tekil bir atın bilgisi arasında buldum. Her ne olursa olsun, evrensel* at üstüne bilgim bana bu izler tarafından verilmişti; bu izlerse tekildi. Bir şeyi uzaktan görüp de ne olduğunu anlamazsan, onu belli bir boyutu olan bir cisim olarak tanımlamakla yetinirsin. Daha yakına gelince, o zaman onu bir hayvan olarak betimlersin; henüz onun bir at mı, yoksa bir eşek mi olduğunu bilmesen de. En sonunda, daha da yakına gelince, onun Brunellus mu, yoksa Niger mi olduğunu henüz bilmesen bile, bir at olduğunu söyleyebilirsin. Ancak doğru uzaklıktan onun Brunellus olduğunu (ya da adını ne koyarsan koy, onun başka bir at değil, o at olduğunu) görebilirsin. Bu da tam bilgidir; tekil olanın bilgisi."[8] Occamlı William'ın yandaşı durumunda olan rahip William'ın bu düşünceleri ileri sürmesi çok doğaldır; bağlı olduğu Fransisken tarikatı bunu gerektirmektedir. "Başka zamanlarda onun evrensel ("tümel" olacak - B.Ç.) kavramlardan büyük bir kuşkuculukla, bireysel nesnelerdense büyük bir saygıyla söz ettiğini işitmiştim; sonradan bu eğilimin onun hem Britanyalı, hem de Fransisken oluşundan ileri geldiğini düşündüm."[9]

Adcılar'a göre bilgi, ancak tekil olanın tek olanın bilgisidir. Tek olanla bu denli ilgilenme Aristotelesçi tavrın da tam tersidir; çünkü Aristoteles'e göre asıl bilgi genelin bilgisidir. Tümeller tartışmasında Ortaçağ boyunca gelinen yol, artık genelin, tümelin değil, tekilin, bireyin, tek olanın bilgi alanında düşünen insanı bir sonuca vardıracağını ortaya koymuştur. Böyle bir düşünme biçimiyledir ki nesnelerde ve nesneler arası ilişkilerde, olaylarda hep tekil olan ön plana çıkmaya, bilgi nesnesi olma bakımından değer kazanmaya başlamıştır. Bu da on beşinci yüzyıl Rönesans'ının ve giderek modern bilimin yolunu açmıştır.

(*) **Universalis** (lat.) tümel; **Universalia** (lat.) tümeller, çeviride evrensel sözcüğü ile karşılanıyor; sözcüğün bu anlamı da olmakla birlikte, burada "tümel" denmesi gerekirdi.

Tümellerle ilgili olarak Ortaçağ'da zengin bir terminoloji de belirmiştir ayrıca. Tipik bir Ortaçağ filozofu görünümünde olan William bu konudaki bilgisinin enginliği ile çıkıyor karşımıza: "...gerçekten de insanların kavramları belirtmek için koydukları adların birbirinden değişik oldukları, ancak nesnelerin tümü için aynı olan şeyin yalnızca nesnelerin imleri olan kavramlar olduğu bugün bilinmektedir. Böylece hiç kuşkusuz **nomen** (ad) sözcüğü, **nomos**, yani yasa sözcüğünden gelmektedir; çünkü **nomina** (adlar), insanlar tarafından **ad placitum**, başka deyişle, özgürce ve toplu bir anlaşmayla verilir."[10] On ikinci yüzyılda, kavram gerçekçiliğini ve adcılığı eleştirerek kendi özgün tavrını ortaya koyan Abelardus, tümelin anlıksal işlemler sonucu türetildiğini, onun bir **vox significativa** (anlamlı ses) olduğunu ileri sürüyordu ve nesne ile adı arasındaki bağın da zorunlu değil, keyfi olduğunu dile getiriyordu.

Occamlı William'ın **suppositio** kuramını çok iyi bilen Fransisken William'a göre: "... bu dünyadaki nesneler, yani kentlere ve krallıklara ilişkin nesneler hakkında yasa koymanın, kilise hiyerarşisinin vazgeçilmez ayrıcalığı olan, kutsal sözün gözetim ve yönetimiyle hiçbir ilgisi olmadığı açıkça görülüyor."[11] Dinsel gücün giderek çözülüşü de tümeller tartışmasında yanıt arama denemelerinin adcılıktan yana gelişmesiyle olmuştur denebilir artık. Çünkü Occamlı'nın **suppositio** kuramına, özellikle **suppositio materialis**'e göre "konuşmayı **de re** (şey hakkında, şeyin içinde) değil de **de dicto** (sözel olarak) anlamak gerekiyor."[12] Böyle bir tavır, böyle bir değerlendirme de, hiç kuşkusuz düşünene sonsuz yorum olanakları açmaktadır; temelde insan yorum yapan bir varlık olmaktadır.

Bilim de, ancak tekil olana ilişkin şeyler söyleyebilir: "Bacon'ın sözünü ettiği bilim kuşkusuz önermelere dayanıyor. Dikkat et, nesnelere ilişkin önermelerden söz ediyorum, nesnelerden değil. Bilim önermeler ve onların terimleriyle uğraşır; terimler de tekil nesneleri belirtirler."[13] Her şey görünene, görüngülere indirgenince artık metafizik yapılar da gerçeklikler dünyasında sahip oldukları sanılan yerlerini yitiriyorlar. Metafizik olanla olmayan arasındaki ayrım iyice belirginleşiyor.

Ortaçağ felsefesi Antikçağ ile olan bağını hemen hemen hiç kesmemiştir; Antikçağ felsefesi Ortaçağ felsefesini en çok

besleyen kaynaklardan biridir. Ortaçağ filozoflarının birçoğu da bunun bilincindedir. Bunu en iyi dile getiren de Chartreslı Bernardus olmuştur; şöyle dediği ileri sürülür Bernardus'un: "Biz devlerin omuzlarına oturmuş cüceler gibiyiz; daha çok şeyi görüyor ve biliyor olmamız, uzak görüşümüzün olmasından değil, onların bizi dev gibi omuzları üzerinde yükseltmiş olmalarındandır." İşte rahip William da anıyor bu sözleri; madem ki yapıtta William yetkin bir Ortaçağ filozofunu yansıtmaktadır, öyleyse Chartreslı Bernardus'tan da bir iz taşıması gerekecektir: "Biz cüceleriz... ama bu devlerin omuzlarına çıkmış cüceler. Küçüğüz, ama kimi zaman ufukta onlardan daha uzağı görebiliyoruz."[14] "Bilim yolu çetindir; bu yolda iyiyi kötüden ayırmak da çetindir. Günümüzde bilginler, çoğu kez cücelerin omuzlarına çıkmış cücelerden başka bir şey değiller."[15]

Ortaçağ'da sadece Tanrı'nın bilgisi tamdır; eksiksizdir. Ayrıca Tanrı en yetkin **(ens perfectissimum)**, en gerçek **(ens realissimum)** varlıktır ve en yüce iyidir **(summum bonum)**. İnsanın ise bilgisi mutlak değildir eksiktir ve insanın varlığı zorunlu bir var oluş değildir, olumsaldır insanın varoluşu. Ortaçağ filozofuna göre gerçeği kavramak güçtür. "Niçin bana gerçeğin nerede yattığını söylemiyorsunuz" der Adso.[16] William'a göre ise yapılacak iş, eldeki her türlü aracı, gereci kullanarak gerçeğe daha yakından bakabilmeyi sağlamaktır.[17] Öyleyse her şey, bakan insana, bilen varlığa, koşullara bağlıdır. Bu türden görüşlerin temsilcileri de Ortaçağ'da hep, tekilin varlığını ön plana alan filozoflar olmuşlardır: Abelardus, Occamlı William ve Roger Bacon gibi. Umberto Eco, yansıtmaya çalıştığı tarihsel kesit gereği en çok son ikisi üzerinde durmuştur.

Rahip William için R. Bacon bir bilim adamı örneğidir: "Ona göre yeni doğa bilimi, bilim adamlarının, doğal süreçlerin değişik bilgileri aracılığıyla, basit insanların düzensiz ama kendi tarzında gerçek ve doğru beklentiler yığınını yansıtan temel gereksinimlerini eşgüdümlü kılmaya yönelik yeni ve büyük girişimi olmalıydı. Yeni bilim, yeni doğal büyü."[18] R. Bacon deneysel bilginin yolunu açan filozoftur.

Gerçeği yakalamaya çalışan Ortaçağ filozofunun kafasında başlangıç dönemlerinde, gerçeğin nesne ile anlık arasındaki tam bir uygunluk olduğuna ilişkin bir inancı da vardır: **veritas est**

adaequatus intellectus et rei. Ancak Ortaçağ'ın çözülmeye başladığı dönemlerde bu anlayış da geçerliğini yitirmeye başlamıştır. Adso ile William arasında geçen bir konuşma bunu en açık biçimde dile getiriyor:

"Ya siz?" dedim çocukça bir küstahlıkla. "Hiç yanlış yapmaz mısınız?"

"Sık sık' diye yanıtladı. Ama yalnızca bir yanlıştansa, bir çok yanlış tasarlıyorum, böylece de hiçbir yanlışın tutsağı olmuyorum."

"Bana öyle geliyor ki William nesneyle us arasındaki bir uyumdan başka bir şey olmayan gerçekle ilgilenmiyordu. Tersine, ne kadar çok olasılığın olası olduğunu tasarlayarak eğleniyordu."[19] Gerçeğin peşinde koşan insanoğlu her yolu dener: "Zihnimizin tasarladığı düzen tıpkı bir ağ ya da bir iskele gibidir; bir şey elde etmek için yapılır. Ama sonra iskeleyi bir yana atmak gerekir; çünkü onun yararlı olsa bile anlamsız olduğunu anlarsın... Yararlı olan biricik gerçekler, kaldırılıp atılması gereken araçlardır."[20]

Sadece anlıkta var olan tümel kavramlar, matematiksel anlatımlar aracılığıyla nesneler aydınlık kılınabilir[21] anlaşılabilir. Ama bilim salt kavramlar arası ilişkilerle uğraşmamalı, dolaylı olarak yansıttığı hep tekil nesneler, varlıklar, olaylar söz konusu olmalıdır. "Fikir nesnelerin imidir; imge fikrin imi, yani imin imidir. İmgeden, varlığın kendisini değilse bile, başkalarının edinmiş oldukları o varlığın kavramını elde edebilirim... Gerçek bilim, imlerden başka bir şey olmayan kavramlarla yetinmemeli, nesneleri kendilerine özgü gerçeklikleri içinde ortaya çıkarmalıdır."[22] Demek ki artık yedi özgür sanatın **(septem artes liberales)** verdiği salt sözel olana dayanan bilgiler yeterli değil gerçeği kavramada; bireysel olana, realiteye inmek gerekli artık. Bu yolla elde edilecek bilgiler aynı zamanda insanın yaşamını da değiştirecek. "Roger Bacon, saygı duyduğum üstadım, tanrısal tasarımın bir gün makine bilimini, bu doğal ve sağlıklı büyü bilimini içine alacağını öğretti bize."[23] Francis Bacon daha sonra "bilmek egemen olmaktır" diyecektir **Novum Organum**'unda. Yeryüzü gökyüzüne egemen olacaktır.[24]

Kutsal Kitab'a göre de Tanrı insanı bütün yeryüzüne egemen olsun diye yaratmamış mıydı? Öyleyse insanın asıl doğası

neydi? Öteki varlıklardan, mantıksal deyişle yakın cinsi olan hayvandan, akıllı olmasının dışında hangi özelliği ile ayrılıyordu? Bu özelliği onun gülen tek varlık olmasıydı. Gülen varlık ile insan özdeşti. Var olanı mantıksal kategorilerle (genellerle) açıklamaya çalışan Porphyrios'a göre özelliğin dördüncü anlamı en iyi biçimde "gülme" örneği ile açıklanabilir: "tek bir türde, hepsinde ve her zaman olmak, insan için gülme yetisi gibi. Gerçekten, insan her zaman gülmese bile, her zaman güldüğü için değil, ama doğal olarak buna gücü olduğu için, insanın gülme yetisi vardır denmektedir..."[25] "Gülme yetisi olan varlık her zaman bu yetiyi elinde bulundurur, ama bu onun her zaman gülüyor olmasından ötürü değildir."[26] Varlığı geneller aracılığıyla anlaşılır kılmayı amaçlayan Porphyrios, gülme yetisinin salt insan varlığına ilişkin olduğunu ortaya koymaktadır; insana ilişkin bir gerçeği dile getirmektedir. Katı dinsel görüşlerin temsilcileri ise insan gerçeğini yansız olarak kavramaktan o denli uzaktırlar ki, insani olan birçok şeyden kendilerini yapay olarak ayırmaktadırlar. Gülme yetisi karşısında takınılan tavır ve yapılan spekülasyonlar da bunu göstermektedir. İnsanın gülen bir varlık olduğunu söylemenin bile sapkınlık olarak değerlendirildiği bir ortamda, aklı başında insanların durumunun ne denli zor olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.

Manastır'ın başrahibi bu konuda o denli katıdır ki, Tanrı'nın kurduğu düzene karşı çıkan, onu bozan herkes, sapkındır. Kendi kafasıyla düşünen, kuşku duyan herkes hemen sapkınlıkla suçlanmaktadır. Suçlamaların ardından toplanan konsillerle sapkınlık söylentileri soruşturulmaktadır. Ancak toplanan her konsille birlikte dogmalar biraz daha zayıflamakta ve giderek **sic et non** geleneği biraz daha yerleşmektedir.

İşte Umberto Eco'nun yapıtı okuyucuya, Ortaçağ üzerinde bir kez daha düşünme fırsatı veriyor ve Ortaçağ'da yoğun bir felsefe çabasının yer aldığını gösteriyor. Eğer böyle bir çaba olmasaydı, bir Rönesans yaşanabilir miydi; günümüze dek gelinebilir miydi? Bir Rönesans olmadığı gibi (çünkü bir Karolenj devri Rönesans'ından, bir onikinci yüzyıl Rönesans'ından, bir on beşinci yüzyıl İtalyan Rönesans'ından söz edilebilir) bir tek Ortaçağ da yok; toplumların Rönesans'ları olduğu gibi Ortaçağ'ları da var ve hâlâ bunu sürdürenler de var. Bu ayrımı hiçbir zaman gözden kaçırmamak gerekiyor.

NOTLAR :

(1) **Gülün Adı. U. Eco.** s. 14.
(2) **Gülün Adı. Ş. Karadeniz** "Gülün Adı" Üstüne s. 17.
(3) "İşlev ve Gösterge-Göstergebilim Açısından Mimari" U. Eco. Çev. Fatma Akerson. **Çağdaş Eleştiri** Dergisi Aralık 1984. s. 56.
(4) a.g.y. s. 62.
(5) **Gülün Adı,** ss. 523-525.
(6) **Héloïse et Abélard,** E. Gilson, Librairie Philosophique J. Vrin 1978 pp. 9-10.
(7) **Gülün Adı,** U. Eco. s. 12.
(8) **Gülün Adı,** s. 45.
(9) a.g.y. s. 45.
(10) a.g.y. s. 417.
(11) a.g.y. ss. 417-418.
(12) a.g.y. s. 534.
(13) a.g.y. s. 249.
(14) a.g.y. s. 113.
(15) a.g.y. s. 116.
(16) a.g.y. s. 246.
(17) a.g.y. s. 246.
(18) a.g.y. s. 247.
(19) a.g.y. s. 364.
(20) a.g.y. ss. 573-574.
(21) a.g.y. s. 258.
(22) a.g.y. s. 376.
(23) a.g.y. s. 33.
(24) a.g.y. s. 104.
(25) **Isagoge,** Porphyrios. Çev. Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi 1986, s. 45 (12-15).
(26) a.g.y. s. 54 (19-5).

BİLİMLER TARİHİ'NİN[1] FELSEFESİ ÜSTÜNE BİR DENEME

Nejat BOZKURT

Bilim Tarihi de bir bilimdir.
Henri Poincaré

Bilimler tarihi XX. yy.'ın başlarında ortaya çıkmış oldukça yeni bir disiplindir. Onun kuramsal köklerini ansiklopedistlerde, daha sonraları da, **Auguste Comte** ve pozitivist okulda görmek olasıdır. Bazı bilimlerin uzun bir geçmişi olmasına, konularını derinlemesine ele almalarına ve kendi alanlarında yoğun bir bilgi birikiminin bulunmasına karşın, tümünün yakın zamana değin bir gelişim tablosunun çizilmediğine tanık oluyoruz. Oysa insanlığın yaşam biçiminde görülen evrimleşme sürecinin, bilimlerdeki ilerleme ve teknolojideki gelişme ile yakın bir ilişkisi vardır. Başka deyişle, insan etkinliğiyle koşut olan başarılarının bu farklı dallarının ilerleme süreciyle uygarlıklar tarihinin öteki görünüşleri arasında içten bir bağlılık ve etkileşim bulunmaktadır. Bu bakımdan bilimler tarihi çok yeni bir ilgi

(1) Bilim, geniş anlamda nesnesi olmayan soyut, açık bir kavramdır. Oysa, fizik, kimya, biyoloji, astronomi gibi bilimlerin her birinin dar anlamda kendi nesne alanları vardır ve somut, kapalı birer kavramdırlar. Bu yüzden bilim tarihi değil de bilimler tarihi demeyi daha uygun buluyoruz. (N.B.)

alanı oluşturmakta ve bilim adamları için de özel bir anlam ve değer taşımaktadır. Kendi alanındaki bilimsel çalışmaların öncülerini tanımak, bunların birbirlerine yaptıkları olumlu etki ve katkıları görmek, bilimsel düşüncede atılan büyük adımların birbirlerine bağlanarak tıpkı bir zincirin halkaları gibi uzayıp gittiklerini ortaya çıkarmak için gereken bilgileri bilim adamı ancak bilimlerin genel bir tarihinin ele alındığı bir alandan devşirebilir. İşte bu bilimlerin genel tarihi de bölümlemelere ayrıldığında, politika tarihi olabileceği gibi, ekonomi ve toplum tarihi de olabilir. Bunların yanında ise, insanlığın kültür tarihinin en önemli bölümlerinden biri olarak günümüzde pozitif bilimlerin ve teknolojinin tarihi gelmektedir.

Uygarlıkların genel tarihinin bir bölümü ya da bir kesiti olan bilimlerin ve tekniklerin tarihi günümüzde bile hâlâ gereğinden az tanınmakta ve ihmal edilmektedir. Hem bilimlere, hem felsefeye ve hem de genel tarihe değinen bilimler tarihi, salt bilimlerin ve tekniklerin birleştikleri sınırda olduğu gibi, insan bilimlerinin de bunlarla kesişen sınırında bütünüyle kendine özgü bir durum gösterir. İşte bu ayrıcalıklı bölgede, yani öteki alanların birbirleriyle örtüştükleri bölgede böylece yüksek düzeyde ve değerde bir kültür bilimi ortaya çıkmış olmaktadır. Bu disiplin aynı zamanda çağdaş bilimsel bir **yeni-hümanizm**'in temel ilkelerinden birini de ortaya koymaktadır. Bu da bilimlerin ve tekniklerin durmaksızın hızlı bir biçimde gelişen uzmanlaşmaları ve ilerlemelerinin sonuçlarının bir araya getirilmesi zorunluluğudur. Bilimler tarihinin meyvalarını geniş bir kitleye yaymak bu bakımdan bir zorunluluk olarak da görülebilir. Bu geniş alanın en son bilgilerini kesin ve nesnel bir biçimde aktarmak, günümüzün önde gelen bilim öğretimi sorunlarından birini oluşturmaktadır. Bu bağlamda olmak üzere artık uzmanlaşmış monografilerin yanı sıra geniş kitleye yönelik ikinci elden şematik çalışmalara da rastlanmaktadır. Her bilim alanı için kitlelere ulaşmak —popülarizasyon ya da vülgarizasyon aracılığıyla— bir zorunluluk olmuştur. Bu, bilimin, yalınlık, basitlik ilkesine de uymaktadır; çünkü bilimin en güç problemleri ne kadar basitleştirilebilir ve ne kadar çok kişinin anlayabileceği bir biçime sokulabilirse, o kadar kalıcı olur ve kitleye malolur. Bu ise bilim adamının başlıca kaygılarından biridir.

Aldo Mieli, **George Sarton** ve **Paul Tannery** gibi ünlü bilim

tarihçilerinin bu alanın ilk örneklerini verdikleri yapıtları da, tamamlanamadan kaldıkları için, ne yazık ki yeterli değildirler. Uygarlıklar tarihinin başlıca görünüşlerinden biri olan tekniklerin ve bilimlerin genel bir tarihinin nesnel ve olabildiğince doğru bir tablosunu oluşturmak bu bakımdan da gereklidir. Bu görevi yerine getirmek ise hiç de öyle sanıldığı gibi kolay değildir. Böyle bir girişimde asıl olan bütünlüğü sağlayabilmek ve tüm bilimlere ve dönemlere aynı ağırlığı vermek bilim tarihi araştırıcılarınca bile zor yerine getirilen bir iştir. Bilimsel düşüncenin ve bilgilerin gelişme sürecini saptamak ve göstermek bilim tarihçilerinin asıl görevi olmalıdır. Bilimler tarihinin Antikite'den XX. yy.'a değin, matematiğin dallarından tıbba kadar uzanan, çok ve çeşitli dalların ve dönemlerin bilimsel bilgilerinin doğru, nesnel ve tam bir tablosunu oluşturmak, çok sayıda uzman araştırıcıyı da gerekli kılar. Ancak böylece insanlığın maddi dünyadaki evriminin büyük aşamaları gösterilebilmiş olur. Bu evrelerin de belli başlı durakları **Mısır, Mezopotamya, Fenike** ve **İsrail, Hind, Çin, Yunan, Hellenistik (İskenderiye)** ve **Roma, Kolomb öncesi Güney Amerika (Maya, Aztek** ve **İnka Uygarlıkları), İslam dünyası, Bizans** ve Avrupa'dır. Belki bu zincirlenmeye yeni bir halka olarak günümüz **Yeni Dünya'**sındaki (A.B.D.) bilimsel ve teknolojik çalışmaları da eklememiz gerekecektir.

Bilimler tarihi, bilimlerin başlangıçlarından günümüze değin geçirdikleri gelişmeyi ve verimleri ele alan çağdaş bir disiplindir demiştik. **Henri Poincaré**'nin de vurguladığı gibi, bilim tarihinin kendisi de bir bilimdir. Bilimler tarihinin bağımsız bir disiplin olarak kurulmasında büyük çabalar sarfeden **George Sarton**, I. Dünya Savaşı öncesinde başlayan uzun ve verimli bilimsel araştırmalarını, bilimler tarihinin bağımsız bir disiplin haline getirilmesi için değerlendirmiş, ona eğitim ve öğretimde layık olduğu yerin verilmesi uğrunda pek çok emek harcamıştır. Kendisi Harvard Üniversitesi'nde Bilim Tarihi Enstitüsü'nü ve buradaki öğretimi yönetmekten başka, bilimler tarihine ayrılmış olan **Isis** dergisini çıkarmış ve bu yayın organında sayısız makaleler yazarak görüşlerini açıklamış, konusunu yeni araştırmalar ve bilgilerle zenginleştirmiştir. Çalışmalarının en yorucu ve en çok zaman alıcı kısmını da **Introduction to the History of Science** serisinin hazırlanmasına ayırmıştır.

Bilindiği gibi, bilim adamları, sanatçılar ve felsefeciler ta başından beri insanların ortaya koydukları büyük kültür ürünleriyle ilgilenmişlerdir; bunlar zihinsel, duygusal, tinsel türde çok çeşitli başarılardı. Bugün insanlığın sahip olduğu araştırma, bilgilenme ve bilgilerini yayma özgürlüğünün niteliği ve yararlanmaya hazır durumda önümüze yığılmış bulunan gerçekliğin bilgisinin niceliği, gelecekteki kazanımlarla kıyaslandığında, pek fazla olmayabilir. Fakat niceliğin ve niteliğin ölçüsü ne olursa olsun bu başarıları, geçmiş çağlarda yaşamış bir takım insanların çabalarına borçluyuz. Bilim uğruna büyük bir özveriyle savaşmış olan bu insanların hepsini hangi ulustan olurlarsa olsunlar bugün en iyi duygularla anmak gerekir. Çünkü onlar insan özgürlüğünün geliştirilmesi için gerçeklik üzerindeki o sisli, gizemli perdeyi yavaş yavaş kaldırarak gerçeklerin ve doğru bilgilerin kazanılması için savaşım vermiş kimselerdir. Dış dünyayı yorumlayıp tanıyarak kendi derinliklerine de inip tanımışlar, çevrelerini, bu bilgilerine dayanarak biçimlendirirken ve yönetirken, kendilerine de egemen olmuş ve kendilerini de ileriye doğru yönlendirmişlerdir.

İşte böylece çağlar boyunca yeryüzünün her yanında bilimlerin gelişmesini, insanın gerek doğa ve gerekse kendisi hakkındaki bilgisinin artmasını açıklamak için en belirgin yolun bilim tarihi ve felsefesi olduğu görüldü. Başlıca olguları saptamak ve başkalarının yaptığı araştırmaları ortaya çıkarmak, farklı konuları birleştirerek sistemli bir bilgi ortaya koymak, hem analitik hem de sentetik bir yol izlemek bu disiplinin seçtiği yollardan bazılarıdır. Bilim tarihi çalışmaları geniş bir bireşim yapabilme yeteneğini gerekli kılar; ayrıca uzun bir hağırlığı da gerektirir. Empirik bilimlerdeki bilgi birikimi yanında çok geniş ve sağlam bir tarih bilgisi de istenir bir bilim tarihçisinden. Bu alanlardan birinin zayıf olması bilim tarihçisinin önüne pek çok güçlükler çıkarır; oysa bu durum bir çok bilim tarihçisinde görülen bir zayıflıktır. Bu gibi kimseler laboratuar araştırmaları gibi çalışmalarda bilimsel bir değer taşıyan sonuçlara varmanın ne denli güç olduğunu iyi bilirler; ancak, tarih yöntemlerini tanımadıkları için, tarihteki araştırmaların yalnızca veri toplayıp bir araya getirme sürecinden ibaret olduğunu sanırlar; onlar tarihteki çalışmaları, empirik bilim araştırmalarının en son aşamalarına benzetirler. Oysa her iki

araştırma tipinde de tam bir koşutluk vardır. İşte insan hayalgücünün bu gibi yanılmaları, büyük işlere korkusuzca atılmamızı olanaklı kılmaları bakımından yararlıdır. Oysa gerçekleşmeleri yolunda karşılaşılabilecek bütün engelleri eğer önceden görmek mümkün olabilseydi, daha başlangıçta insanın girişim cesareti kırılırdı.

Bilimler tarihi alanındaki araştırmalarda bilinçli bir malzeme toplama gerekliliği önde gelir; not ve belge toplama işi sistemli bir biçimde olmalıdır. Bilimlerin gelişmesini günümüze değin getirmeyi amaçlayan bir çalışma için toplanan malzemeler bilimler tarihinin bütününü kapsamalıdır ve dünyanın her yanında en eski tarihlerden yüzyılımıza kadar gelen bütün etkinlikleri içermelidir. Bir bilimler tarihi çalışmasında ele alınan çağlardaki bütün topluluklara, insanlığın bütününe yönelmek ve onların başarılarını bir bütün olarak saptamak gerekir. Örneğin zamandizinsel olarak oluşturulacak böyle bir çalışmada Yunandan önceki dönemler, yani Mısır ve Mezopotamya ve onlarla çağdaş en eski uygarlıklardaki (Çin ve Hind) bilimsel faaliyetlerin özellikle ele alınması bir zorunluluktur. Şurası da açıktır ki bu dönemlerdeki bilimsel bilgi daha oluşma aşamasında bulunmakta ve bu nedenle de bu alanlardaki bilgiler sürekli değişme ve zenginleşme evresini yaşamaktadırlar. Aynı durum bir dereceye kadar bilimin bütün konuları ve bütün çağların bilimler tarihi için de sözkonusudur.

Her bilim adamı yapıtlarını iki tip okuyucu kitlesi için yazar. Olabildiğince geniş olması arzulanan birinci ve daha büyük kitle, konunun bütünü ya da bir kısmı ile ilgilenen ve onda kendilerine gereken bilgiyi arayan insanların bir araya gelmesinden oluşur. İkinci kitle ise, tersine olarak, son derece azdır, küçüktür ve bunların herbiri kendi spesifik alanında yoğun bir biçimde çalışan ve güçlükleri, sorunları çok iyi bilen kimselerdir. Birinci gurup, bilim adamının araştırmalarının kapsamından ve uzunluğundan yakınabilir ve küçücük bir konu ya da problem üzerine yazılmış ne büyük bir kitap diyebilir. İkinci guruptakiler ise, uzmanlardan oluştuğu için, titizlikle üzerine düştükleri özel konuların bilim adamında yüzeysel bir biçimde ve kestirmeden ele alınmış olmasından yakınabilirler. Bilim tarihini geniş bir çerçeve içinde ele almak için, yaygın ve örgün bir ansiklopedik bilgiye gereksinim vardır. Ayrıca ana kaynak-

lara ve el yazmalarına dayanmak, başka bilim adamlarının yapmış oldukları çalışmalara başvurmak gerekir. Geniş halk kitleleri için yazılmış bir bilimler tarihinin ise, o zamana değin çeşitli konularda yapılmış olan araştırmaların sonuçlarını bir araya getirmesi ve kendinden önceki çalışmaların eleştirisini, düzenlemesini ve sentezini yapması söz konusudur. Bilimler tarihinin alanı içine giren konular oldukça çoktur, bunlar: dönemin dinsel özellikleri, çeviri etkinlikleri, eğitim ve öğretimdeki başarılar, felsefi ve kültürel alandaki başarılar önce ele alınmak üzere sırasıyla şu konuları içerir: Matematik ve astronomi, fizik, kimya, bioloji, teknoloji, müzik, coğrafya, sanat dalları (roman, şiir, resim, heykel, mimari, vb.) tıb, historiografya, hukuk, sosyoloji ve filolojiler.

Bilimler tarihinde, öldükten sonra da bir anlamda yaşamalarını sürdüren büyük yararları olan insanların her zaman gözönünde tutulması gerekir (**Aristoteles, Arkhimedes, Hipokrates, Galilei, Newton, Einstein** gibi). Bu bize insan düşünce ve verimlerindeki tarihsel sürekliliği de gösterir. Bilimler tarihi bilim alanındaki çok uluslu başarıların bir tarihidir; bu alanda çağının hemen her ulusu ya da topluluğu yer almıştır. Örneğin Türklerin İslam dünyasının çeşitli alanlarındaki rolleri (bilim, askerlik, uygarlık, bilgilerin aktarılması gibi) XIV. yy.'da büyük bir artış göstermesine karşın bu konu bilimler tarihinde yeterince değerlendirilmemiştir. Türklerle ilgili geniş, açıklayıcı ve ayrıntılı bilgilere çok daha fazla ölçüde yer verilmesi gerekirken, doğubilimciler, Horasan ve Maveraünnehir bölgelerinde ortaya çıkan büyük sayıdaki islam bilim adamlarını genellikle İranlı ya da Arap olarak kabul etmişler, **Farabi, İbn Sina, Beyruni** gibi kimselerin Türk olduklarını akıllarına getirmemişler, kendilerine böyle bir olasılığın varlığı anımsatıldığı zaman da bunu kabule yanaşmamışlardır. İslam dünyası çok uluslu bir kültür dünyası olması nedeniyle İslam bilginlerinin hangi ulustan olduklarını kesin olarak saptamak genellikle olanaksızdır. Yakın ve Ortadoğu hatta Uzakdoğu kültürleriyle yoğun bir alışveriş içinde bulunan ve bu yöre uluslarının, halklarının sıkı işbirliği ile geliştirilen bu büyük ve çok renkli uygarlık mirası yaratıcılarının yalnızca Arap ya da İranlı olduklarında israr etmek, bilim adamlarına yakışan yansızlık ve nesnellik anlayışına gölge düşürmekte ve açıkça aykırı gelmekte-

dir. İran'ın kuzeydoğusunda yer alan bölgelerin bilim adamlarından söz edilirken bunların Türk olma olasılıklarının daha fazla olduğunu hatırda tutmak gerekir. Ne var ki hâlâ bu konuda pek çok bilim adamı gerçekleri söylemekten kaçınmaktadır. Burada bu saptamayı bilimler tarihi araştırma ve yazımında nesnel olmaktan kaçınıldığında ne gibi yanlışlıklara düşülebileceğini örneklemek için yaptık.

Bilimler tarihine bir göz gezdirilecek olursa, dünyanın belirli bölgelerinde, belirli çağlarda önemli bilimsel etkinliklerin ortaya çıktığı görülür; örneğin **Çin**'de, **Hindistan**'da ve **İslam dönemi Ortaçağ'ındaki Ortadoğu'da.** Ama **Ionya** ve **Batı Önasya**'nın bazı bölgeleriyle **Yunanistan** da dahil olmak üzere, bu çeşitli uygarlıklarda her nedense bilimsel etkinlikler zamanla duraklayarak canlılıklarını yitirmişlerdir. Ancak Geç-Ortaçağlarda Batı Hıristiyan dünyasındaki bilimsel çalışmalar modern bilimi doğurabilmiştir. Bu olgunun açıklanışı, en azından belli ve açık etkenlerinin aydınlatılarak ortaya çıkarılabilmesi, kuşkusuz dünya uygarlığı tarihinin en önemli problemlerinden birini oluşturmaktadır. Bilimsel ve felsefi yapıtların Arapça ve Yunancadan Latinceye çevrilmeleri ile başlayan Avrupa'nın bu bilimsel etkinlik çağında, XII. ve XIII. yy.'ları yeni uygarlığın oluşması ve kurulması aşamaları olarak kabul edebiliriz. **Vesalius**'un, **Copernicus**'un ve **Galilei**'nin bilimsel çalışmalarını içine alan XVI. yy.'da ise, modern bilimin belirginleşen ve su yüzüne çıkan görüntülerinin artık açıklık ve kesinlik kazandığını yeni bir bilim anlayışının artık ana çizgileriyle varlığını kanıtlamış olduğunu görüyoruz. İmdi XIV. ve XV. yy.'ları empirik bilimler bakımından —örneğin ekonomi, felsefe ve sanatın gelişimi daha farklı tarihlenmelere dayanır— Geç-Ortaçağlarla Modern Çağ arasındaki geçiş dönemi olarak kabul etmek gerekir. Başka deyişle, XIV. yy. bilimin yapısında derin bir değişim ve dönüşüme, köklü bir yenilden yapılanmaya yol açmak bakımından büyük önemi olan bir yüzyıldır. XIV. yy.'dan geçerek modern çağların eşiğine gelinmiş, böylece modern bilimin ve deneel yöntemin tam olarak kurulması ve kullanılması dönemi başlamıştır.

Bilindiği gibi bu dönemde yavaş yavaş betimlenmeye başlanan bilimsel bilgi, aslında sürekli bir araştırma etkinliğine

dayanmaktaydı. İşte bu sürekli araştırma faaliyetleri içinde de yapılan her yeni araştırma, kendisinden önce yapılmış araştırmalara dayanmakla birlikte, yeni bilgi boyutları da getirmekteydi. Bu cümleden olarak elde edilen bilimsel bilginin belli başlı özellikleri arasında da şu noktalar dikkati çekmekteydi: Bilimsel bilgi önce 1 — olanı olduğu gibi bildiriyordu; olgunun nasıl olmakta olduğunu nesnel bir biçimde betimliyordu; sonra 2 — ortaya koyduğu bilgi evrensel olarak herkesçe kabul ediliyordu; bilimsel bilgi 3 — birikimli bir bilgi özelliği gösteriyordu, yani bilgiler birbirlerine eklenerek sistemli bir bütün oluşturuyordu; sonra bilimsel bilgilerin 4 — geçerli, tutarlı yöntemlerle sağlaması yapılabiliyordu, yani denetlenebiliyorlardı; buna bağlı olarak da bilimsel bilgilerimiz 5 — akıl ve mantık ilkelerine dayanıyorlardı. Bu bağlamda matematik de doğa bilimlerinin güvenilirliklerini sağlayan temel bir yapı olarak karşımıza çıkmaktaydı. Günümüz bilim kuramında da matematiğin, gözlemi ve deneyi kuramsallaştırdığı ve pekin kıldığı kabul edilmektedir. Matematik, kesinliğe en yakın bir araç olmakla birlikte, zamanı yani değişmeyi bir etken olarak işlemlerine katamadığı içindir ki eksik ve yetersiz bir araçtır. Yine de bilimlere olasılıklı bir kesinlik kazandırması onun olumlu bir yanıdır. Böylece matematik, dünya hakkındaki bilgilerimize bir çerçeve olur ve onları düzenli ve tutarlı bir ilişkiler ağı içine sokar; evreni yorumlamamızda, tanımamızda, çevremizi değiştirmemizde bizlere tutanak olur.

Her bilimin ve o bilimle ilgili bilim adamının kendine özgü bir yöntemi, özel bir savı ve görüşü vardır; bilimler tarihi ve bilimler tarihçisi de bu anlayıştan uzak değildir. Klasik Yunan'daki ve Modern çağdaki bilimsel çalışmalar, insanın kendi zihinsel yeteneğine, kendi aklına sarsılmaz biçimde güvenmesinin çok güzel bir örneği ve açık bir dile getirilişidir. Doğanın temelden açıklanabilir ve tümüyle bilinebilir bir yapısı olduğu ilkesine, doğanın nesnel bir biçimde açıklanması çalışmalarına, bilgilenme arzusunun ve bilimsel arayışın, bilgisizlikten gelen merakın öğrenerek giderilmesi isteğinin tümüyle hiçbir karşılık beklemeyen soylu bir öz taşımasına ilk olarak bu çağlarda rastlanır. Bu çağların önemli bir başka özelliği de, bu dönemde öne sürülen düşüncelerin kişisel gözlemlere dayandırılması, akıl ve mantıkla savunulması, yeni görüşler öne sürenlerin de

bu görüşlerinin sorumluluğunu taşımalarıdır. Ayrıca bu dönemlerdeki düşünce ve anlayışlar geniş bir özgürlük ve bağımsızlık içinde gelişme olanakları bulmuş, yöntem ve disiplinin verdiği güvenli adım atma, yaratıcılık ve kendine özgülük uyumlu bir biçimde bir araya getirilebilmiştir. Eski Yunan dünyasında ayrıca, insan ilgisinin yine insan üzerine yönlendirilip toplanması anlamındaki güçlü bir hümanizm de bütün bu düşünce akımlarına katılmaktaydı. Oysa tüm bu özelliklere oldukça açık bir biçimde karşıt olmak üzere, Ortaçağlarda insanın ilgisinin büyük ölçüde dinsel konulara ve öte-dünyaya çevrildiğini görüyoruz. İnsanın anlama yetisi ve zihinsel yeteneği, kutsal yazıların güçlü otoritesi yanında değerinden yitirmiş; aklın çıkardığı sonuçlar, aktarma (nakledilen) bilgilerle; kişisel gözlem, deney ve düşünleme (refleksiyon) ile insan kafasının çabaları da, dinsel inançlar ve yerleşmiş kanılarla artık boy ölçüşemez olmuştur. Özellikle Geç-Ortaçağlarda akılcılığın ilkelerine, a priori genel-geçer ve zorunlu tutarlılığa değer verme anlayışı yaygın bir biçimde ağırlık kazanmıştı. Fakat bu rasyonalizm, düşünce özgürlüğünden ve düşüncenin bağımsızlığından, kişisel gözlem ve deney yönteminden yeterince yararlanamıyordu. Mantığa dayanılmakla birlikte onun temel ilkelerine dokunmamak anlayışı egemendi. Öte yandan, dinsel ve kutsal konular dışında kalan alanlarda da, **Aristoteles, Ptolemaios** ve **Galenos** gibi bilim otoritelerine aşırı bir bağlılık anlayışı, kişisel gözlem ve deneyin önem ve rolünü büyük ölçüde azaltmaktaydı.

Tarihle ilgili bir araştırma, yalnız daha sonra olanların geçmişteki nedenlerini saptamakla kalmamalı, o nedenlerin hangi süreçle yavaş yavaş etkilerini göstermeye yöneldiklerini de belirtmelidir. Koyu dinsel bir dünya görüşünü benimsemesinden ötürü "Karanlık bir çağ" olarak tanınan Ortaçağ, üzerinde durulmaya değmez bir dönem olarak ele alınır ve çoğunlukla da iyice bilinmeden geçiştirilmeye çalışılır. Belli bir tarihsel-toplumsal-ekonomik ve kültürel bağlamın ürünü olan bu karmaşık, ilginç ve kapalı dönemi, yine belli tarihsel olayların sonucu olarak doğmuş, çeşitli evrelerle bin yıl sürmüş, sonunda da bazı tarihsel koşulların olanak verdiği bir kültürel evrimle aşılarak ömrünü tamamlamış ve sonsuza değin noktalanmış bir çağ olarak tanımak ve böylece de Ortaçağ hakkındaki görüşlerin benimsetilmesi yolundaki çabalara yansız, nesnel, derinlemesi-

ne ve eleştirel bir Ortaçağ bilgisiyle karşı koymak günümüz için kaçınılmaz bir zorunluluktur. Dinsel ideolojinin tarihin her döneminde başa geçmeyi özleyen bir tutuma sahip olduğu kolayca gözlenebilir. Toplumların bunalımlı dönemlerinde ortaya çıkıp boy gösteren bu dinsel ideoloji, bütün sorunları çözebileceği iddiasındadır. Hiçbir araştırma ve incelemeye gerek duymadan, hazır çözümler veren bu anlayış, insan düşüncesindeki ve eylemindeki dinamizmi ve yaratıcılığı, üretkenliği ortadan kaldırır. Her şeyi dinsel ilkelerin çerçevesinde görmeye zorlanan bir Ortaçağ insanı kapalı, içe dönük bir dinamizmi yaşar; oysa Yeniçağda açık ve dışa dönük bir dinamizm egemendir. Bütün problemler (bu dünyaya ve öte dünyaya ilişkin sorunlar) belli otoritelerce ve kutsal kitapca çözüldüğü, her güçlüğün sözügeçen kaynaklar tarafından halledildiği bir ortamda kişi neyi araştıracak ve bulacaktır? Bilim, sanat, politika ve felsefe, dinin kuralları çerçevesinde ele alınınca, dinsel bir ideolojiye indirgenince yaşamın hemen her alanında bir tekdüzelik kendini gösterir. Her şey önceden belli, önceden bilinen reçetelere göre yorumlanır, laik bir anlayış ve tutum sapkınlık olarak damgalanır. Varlık alanları arasında bir "obje" karıştırması olarak da görülebilecek bu durumun içinden ancak çeşitli insan başarısı alanlarının objelerinin sınırlarını kesin ve açık-seçik biçimde belirleyerek çıkılabilir. Bunun bilincinde olan Batı insanı, us-dışı görünüşlerden ürkmediği gibi, kendisine aktarılanları aklın ışığında yeniden gözden geçirir, soru sorar, verilen yanıtları eleştirir, yaşama kulak kabartır. Nedensiz, kaynağı belirsiz korkularını atar; kendi beni, başkalarının benleri ve doğa arasında bir dil oluşturur. O, hem geçmişi, hem de geçmişin güncel kültür alanında varlığını hâlâ sürdüren kavramsal-inançsal ve davranışsal kalıntılarını serinkanlılıkla ve aklın ışığında inceler, dahası tüm inançları ve kavramlarıyla Ortaçağı eleştirel bir bakışla yeniden kurmaktan da çekinmez. Bilimsel araştırma ve bilgilenme çabasının gün ışığına çıktığı Geç-Ortaçağ diye bilinen Ortaçağın bu sonbaharında, Avrupa'nın temel kurumları olan imparatorlukların ve papalığın yıprandığını, sapkın akımların alıp yürüdüğünü, eski değerlerin geçerliklerini yitirdiklerini ve bunların yerine yenilerinin konulamadığını gördüğümüz bu sancılı dönemde, her çağda olduğu gibi, pek çok alanda geleceğe biçim verecek olaylar yaşanmıştır.

İşte bu gibi izlenimlerin etkisiyle bazı bilim adamları bir çok bakımlardan eski Yunan uygarlığının, Batı uygarlığının gerçek temeli olduğu kanısına kapılmışlardır. Araya giren Ortaçağlar ise, Geç-Ortaçağlar da bu arada olmak üzere, bu uygarlığın bir anlamda duraklaması, bocalaması ve ondaki en üstün özelliklerin bir bakıma geri plana itilmesi olarak anlaşılmışlardır. Onlara göre eğer insanlık Yunanlıların izinde yürüyebilmiş olsaydı, Yunan uygarlığı başlıca özellikleriyle devam edebilseydi, uygarlığın ilerleyişi çok daha hızlı olacaktı. Yeniçağlar, Ortaçağların bir devamı olmaktan çok daha fazla klasik Yunan çağının ve Helenistik dönemin bir devamıdır. Gerçekten de Renaissance, daha geniş bir anlamda klasik, antik çağlara dönme isteğinin oluşturduğu bir gelişme, bir tür uyanış, yeniden doğuştur, düşünme ve eylemde bir devrimdir. Bilim alanında **Galilei**, Ortaçağ fizikçilerinin değil, **Arkhimedes'in** geleneğini korumuş ve sürdürmüştür. Yine aynı biçimde, **Descartes, Eukleides**'in, **Pappos**'un ve öteki Yunan matematikçilerinin, **Copernicus** ise, **Aristarkhos** ile **Hipparkhos** ve **Ptolemaios** gibi ilkçağ astronomlarının, **Vesalius ise Hipokrates** ve **Galenos**'un açtıkları çığırdan yürümüşler, bilimi aşağı yukarı onların bıraktıkları yerden alıp ileriye götürmüşler, böylece de onların anlayışlarıyla harekete gelip onların geleneklerini yeniden canlandırarak, eldeki bilgilere yenilerini katarak sürdürmüşlerdir. Böyle düşünen bilginlere göre, Ortaçağlarla Yeniçağ arasında bir süreklilik, bir devamlılık değil ama bir atlama, bir kopukluk vardır. Bu anlayışa bağlı kalan ve bu görüşleri benimseyen bazı bilim ve felsefe tarihi kitaplarında Ortaçağların tümüyle atlandığı bile olmuştur. **Sarton**'un yaptığı bir benzetmeye göre, Ortaçağlar biliminin incelenmesi, susuz bölgeleri de içine alan büyük bir alanın biyolojik yönden incelenmesine benzer. Dikkatsiz bir kimse çorak bölgeler üzerinde fazla durmayarak buraları hızla geçer, ya da "burası çöl" diyerek, oranın, o alanın incelenmesini başkalarına bırakır ya da savsaklar. Oysa daha özenli ve titiz davranan bir kimsenin bu alanları bizzat kendisi inceden inceye araştırıp tanımak istediği zaman, bu bölgelerdeki yerli bitki yaşamının zenginliği, türlerinin çeşitliliği ve dayanıklılığı karşısında şaşkınlık ve hayretler içinde kalması olanaksız değildir. Ortaçağlardaki bilimsel çalışmaları küçümsemek anlayışı kuşku yok ki bazı tarihsel verilere sahip olmamakla ilgilidir. Henüz

ortaya çıkarılamamış, araştırılmaları gerçekleştirilememiş dönem ve konular hakkındaki bilgi azlığı, bilim adamlarını Ortaçağlar için yargıda bulunmaktan kaçınma yerine, yanlış ve haksız yargılara ulaştırmıştır. İnsana ve onun başarılarına kuşbakışı eğilmek, farklı çağlarla karşılaştırmalı bir çalışma yapmamak bu yanlış anlamalara neden olmaktadır. Örneğin Avrupa Geç-Ortaçağları ile İslamiyet döneminin yayıldığı geniş zaman boyutları ve coğrafi bölgeler büyük ölçüde ihmal edilmiş, ve bu dönemlerle ilgili yargılarda haksızlık edilmiştir. Gerçi bu anlayış Doğu'da ve Batı'da büyük tepkiler yaratmaktan da geri kalmamıştır. Bu görüşleri savunanların yaptıkları büyük abartmalar çeşitli bilginler tarafından belirtilmiştir. Böylece Ortaçağlar hakkındaki karanlık kalan bilgilerimiz yavaş yavaş aydınlatılarak gün ışığına çıkarılmış ve geniş ölçüde artmış, bu konudaki yargılarımız, yeni kalıplara dökülmeye başlamış, yanlış düşünce ve kanıların değiştirilmesine ve doğrulanmasına yol açan önemli yapıtlar yazılmıştır. Bu yöndeki çalışmaların önde gelenlerinden biri de yukarıda değindiğimiz **Sarton'un "Introduction to the History of Science"** adlı yapıtıdır. Yine bu cümleden olmak üzere **Pierre Duhem**'in yapıtları bu anlayışın ilk önemli sentezi olarak kabul edilebilir: **"Essai Sur la Notion de la Théorie Physique de Platon à Galilée"; "Etudes sur Léonardo da Vinci"; "Les Origines de la Statique"; "Le Système du Monde. Histoire des Doctrines Cosmologiques de Platon à Copernic"** gibi çalışmalarında **Duhem**, Ortaçağları küçük görenlere karşı açıkça cephe almış, Ortaçağdaki bilimsel çalışmaları büyük bir başarı ile göstermiştir.

Modern çağlar biliminin ilk temsilcilerinden sayılan Leonardo ile Galilei'nin Ortaçağ biliminin doğal bir devamı olduğunu belirtmeye çalışmış, skolastik dönemdeki bilimsel verimlerin değerini pek çok güçlü kanıtlar bularak göstermiştir. Ortaçağ üzerindeki önemli araştırmaları bakımından burada **Prof. Thorndike'ı** da anmak gerekir: **"A History of Magic and Experimental Science"**, adlı yapıtında **Thorndike** da, denel yöntemle sihir (büyü) arasında bir ilişki aramaya ve kurmaya çalışması bir yana, tıpkı **Duhem** gibi Ortaçağ'ın karanlık kalmış köşelerini aydınlatan özgün araştırmalar yapmıştır. Bununla birlikte **Thorndike'ın** sihir ve batıl inançlara tarihsel rolleri bakımından verdiği büyük bilimsel öneme karşı çıkılabilir. Çünkü büyünün ve

batıl düşüncelerin, modern bilim anlayışının ve deneysel yöntemin doğmasına yardım etmiş olmaları şöyle dursun, bunlar bilime ve bilimin gelişip ilerlemesine her zaman için engel olmuşlardır. Din kökenli bağnazlık (taasup) yani bir inanca körü körüne bağlanıp da ondan başkasına inanmama durumu bilimsel gelişmeyi ve düşünme özgürlüğünü her zaman köstek lemiştir. **Thorndike**'ın böyle bir yanlışa düşmesinin nedeni, onun deney ya da deneyim diye verdiği örneklerin aslında deneyle ilgili olmamalarından kaynaklanır. Bilim ile sihir ve batıl inançlar, birbirlerine bütünüyle karşıt olan şeylerdir, ve aralarında aşılmaz uçurumlar bulunur; bunlara inanan bilim adamlarının bile bilimsel çalışmalarını sihirlerinden ve batıl, boş inançlarından açık ve kesin bir biçimde ayırmaları gerekir. Dünün simyası, astrolojisi ile bugünün kimyası, astronomisi arasında sıkı bir bağ bulunduğu, bunların birbirlerinin devamı oldukları acaba nasıl gösterilebilir?

Bir bilimler tarihinin hazırlanmasında egemen olan ilkeleri (Metodolojileri) ya da bir "Bilimler Tarihi Felsefesini" tam bir açıklıkla ortaya koymak kolay bir iş değildir. Çünkü bu konuda her bilim tarihçisinin, tıpkı kültür filozofları gibi, kendine özgü bir tezi, kendine göre konusunu ele alış biçimi, çözümlemesi ve tartışması, kısaca izlediği farklı bir yöntem vardır. Yine de bir "Bilimler Tarihi Kuramına" öncülük edebilecek "birkaç kılavuz düşün (İde)"den sözedebiliriz. Bu yol gösterici bir kaç kılavuz ilke (İde) şunlar olabilir: 1) Bütün bilgilerimiz önünde sonunda insan içindir; onun yararlanması, mutluluğu, kendisi ve çevresini değiştirmesi içindir. 2) Anlaşılması en güç bir şey de olsa hepimizin evrenin anlaşılabilir olduğunu kabul etmemiz gerekir. Doğaldır ki bu ilke insan bilgisinin gelişme süreciyle koşutluk gösterecektir. 3) Buna bağlı olarak doğanın birliği, bütünlüğü ve kendisiyle tutarlı olduğu ilkesi gelir; başka bir deyişle insanlığın temelde bir bütün olduğu ve bilimin belli bir yapıya sahip bulunduğu ve bütün insanlar için aynı olabileceği anlayışı egemen olmalıdır. 4) Olguların bilgilerini edinmede sürekli bir evrimleşme sözkonusudur; yani insanın kendisi ve çevresi hakkındaki bilgileri sürekli bir gelişme gösterir. Bu ayrıca bilimsel bilginin de bir özelliğidir. 5) Bilimin insansal bir öz ve nitelik taşıdığı ilkesine göre de, doğa ya da tüm varlık insan aracılığıyla ortaya çıkar; yani bizim evren üs-

tüne bilgimizde insansal ögenin izleri zorunlu olarak bulunmakta ve insanın evrene bakışının zorunlu bir yansımasını oluşturmaktadır onun bilgisi. 6) Bilimler tarihinin panoramasını oluştururken Doğu düşüncesine öncelik verilmesi ilkesi; başka deyişle, eski çağlarda özellikle Mısır, Mezopotamya, Çin, Hind ve Ortaçağlarda İslam dünyasında görülen düşünsel etkinliklerin öneminin vurgulanması anlayışı. 7) Araştırmanın yapıldığı her alanda araştırıcıda geniş bir bakış açısının bulunması, ondan engin bir hoşgörünün yaygınlaştırılması ve erdem duygusuna olan kesin gereksinme anlayışı beklenmelidir. 8) Yargılarda bir kuramdan çok bir olgudan, bir olaydan hareket etmenin zorunluluğu ilkesi; belgelere ve ürünlere dayanan bilim tarihçisine araştırmalarında yol gösterici her zaman yazılı kaynaklar olmalıdır, kuramlar bunları doğruluyorsa benimsenebilirler, yoksa öncelik olgularındır.

Bir bilimler tarihinde her şeyden önce bulunması gereken temel ilke ve anlayışlar bunlar olabilir. Bundan başka her bilimler tarihinin ruhunu oluşturan, ona kendine özgü bir varlık kazandıran, özgünlüğünü sağlayan ve onu öteki yapıtlardan ayırarak "kişiliğini" ortaya koyan özellikler de vardır. Bir bilimler tarihinde, belirli bir çağdaki bilimsel çalışmalar ele alınırken, bilimle uğraşmış olan o dönemin bütün insanları göz önünde bulundurulur; çeşitli ve farklı coğrafi çevreler arasında sistemli ilişki ve bağlantılar kurulur; ve eğer varsa, bilimin, çeviri faaliyetleri sonucunda bir topluluktan başka bir topluluğa geçtiği ortaya konur; bilimi böyle geniş bir çerçeve içinde düşünüp ele almak, yalnız yararlı değil, ama aynı zamanda zorunludur da. Bunların dışında yeni düşünüşlerin ve buluşların ilgi çeken serüvenleri, yeni bilgilerin bir yerden başka bir yere aktarılışları örnekleriyle gösterilebilirse eğer, bu, bilimsel çalışmanın bütün insanlığın bir etkinliği ve bilimsel bilginin de tüm insanların malı olduğunu saptamak bakımından yarar sağlar. Ne var ki belirli bazı çağlar dışında, ve genellikle **Çin**, **Hindistan** ve **Avrupa** ile **Yakın ve Ortadoğu** diye ayırabileceğimiz üç büyük bölge arasında bilimsel bilgi alış verişi hemen her zaman öyle sanıldığı gibi pek de büyük ölçüde olmamıştır. Çeşitli bölgeler arasındaki bilimsel ve düşünsel ilişkileri belirtmek yine de önem taşıyan bir konudur.

Tutarlı her koşullar sistemi bir kuramın çıkış noktası ola-

rak alınabileceğine göre, çeşitli bilimler tarihi metodolojisi kuramları oluşturmak da pekâlâ mümkündür. Bu cümleden olarak bir bilimler tarihi metodolojisi kuramına örnek olmak üzere **Thomas Samuel Kuhn**'un düşüncelerine bir göz atmayı yararlı buluyoruz. Çağdaş bilim tarihçilerinden **T.S. Kuhn**, "**The Structure of Scientific Revolutions**" adlı yapıtında, bilimsel gelişimin devrimler içeren dönüşümlü bir süreç olduğunu öne sürmüş; bilimsel gelişmenin düz çizgiden çok dairesel olduğunu, kesintisiz birikimlerden değil, dönüşümlerden oluştuğunu vurgulamıştır. Bu dönüşümler, kimi kez, bilgide kopmalara yolaçan, büyük devrimler biçiminde gerçekleşir. Dönüşümsel yapının belli ögeleri vardır: Bir devrim aşamasını, bu devrimin getirdiği yeniliklerin yerleşmişliğe dönüştükleri, "düzenli bilim" dönemi izler. Bu dönem içindeki bir aşamada dönemin verileriyle çözülemeyen güçlükler bunalımlara neden olur. Bu da yeni bir bilimsel devrimi gerekli kılar. İşte bu devrimler bilimin açılımlarını, büyük ilerlemeleri oluşturur. Devrim → Yerleşme (Oturma) → Bunalım → Devrim dönüşümü, bilimler tarihinin gösterdiği gerçek örüntüdür. Bir tarih süreci olarak bilim, gelişimin biçimsel yönüyle kendini yineleyen bir yapı gösterir. Ancak her devrimin içeriği değişik ve yeni olduğundan gelişim dairesel bir döngü, durağan bir etkinlik (eylem) değil, spiral bir ilerlemedir. İlerlemenin temelini oluşturan devrimlerin getirdiği bu yeni içerik, yeni bir bakış açısı, yeni bir kuramsal yapıdır. Kuhn bu kuramsal yapıya, örnek (paradigma) adını verir. Düzenli bilim dönemi bir kuramsal örneğin temel alınarak, tüm bilimsel çalışmanın bu yapı içinde ve bu yapıya göre sürdürüldüğü bir aşamadır. Bu aşamalar kesintisiz ve düz çizgili bir bilgi birikimi sergiler. Ancak, bunlara bakarak, bilimin genel gelişim biçiminin kesintisiz olduğunu öne sürmek yanlıştır. Örnek, bilime yalnız kuramsal bir yapı vermekle kalmaz, onun başlangıç varsayımlarını, bir anlamda belitlerini (aksiyomlarını) de belirler. Bundan başka hangi konuların, hangi sorunların ele alınacağı da örnekçe saptanır.

Kuhn'a göre, düzenli bilim dönemi sonludur. Bu sonu getiren, örnek çerçevesinde açıklanamayan, problemler ya da deneysel veridir (yeni deney bulgularıdır). Yine ona göre, düzenli bilime uygun çerçeve içinde ortaya çıkan bir problem, örnek içinde bulunan yöntem, kural ya da yollarla çözülemez; yeni yöntem-

leri gerektirir. Bilimde ve bilgi birikimindeki gerçek ilerlemeler, büyük atlamalar, bu yeni yöntemlerin getiriliş dönemlerinde olur. Düzenli bilim dönemleri, küçük problemlerin çözülmesi, bilgi içeriklerinin getirdiği yapıya göre, düzenleme aşamalarıdır; büyük bir ilerleme getirmez. Yeni benimsenen örnekle bağdaşmayan bütün veriler geçersiz kalır. Önemli olan, gerçek ilerlemelerin, yeni örneklerin ortaya çıkışıyla doğduğunu anlamaktır. **Copernicus, Newton ve Einstein** bilim tarihinde böyle devrimler yapmışlardır. Kuhn, bilimsel ilerlemeyi evrimci bir bakış açısıyla değerlendirirken, Amerikan felsefe okulunda **Pragma**'cılıktan beri önemli bir ağırlık taşıyan **görelilik** düşüncesini de benimsemiştir.

Bilimler tarihini kuramsal olarak ele alırken, zihinsel etkinliğin dünya çapındaki gidişini karşılaştırmalı bir biçimde ele almaksızın belirli bir kültür (uygarlık) çevresindeki oluşumların gerçek önemi üzerinde bir yargıda bulunmak olanaksız olacağı gibi, doğru bir değerlendirmeye de ancak öteki uygarlıklarla karşılaştırma yaparak varılacağı açıktır. Bundan başka, insanlık tarihini her hangi bir bölge ya da ulusun tarihine üstün tutmak gereğine inanmak da nesnel tutumun bir sonucudur. Öte yandan bilim bütün insanlığın malıdır ve her yerde bir ve aynıdır. Birçok örnekleriyle karşılaştığımız kendi başına ve bağımsız buluşlar bu bakımdan anlamlıdır ve bilimler tarihinin insanlığı bir bütün olarak ele alması gereğini vurgular. Sonra, insanlığı gerçekten anlayabilmek için yalnız Avrupa uygarlığını ve ona doğrudan katılmış olan akımları ele almakla yetinilemez. Öteki bağımsız uygarlıkları da karşılaştırmalı bir biçimde ele almak gerekir. Bu bakımdan bilimsel etkinlik açısından insanlığı çeşitli biçimlerde kümelendirmek (gruplandırmak) olasıdır; örneğin XIII. yy.'da üç bağımsız uygarlığın varolduğu söylenebilir; bunlar: 1) Yunanca-Arapça-Latince konuşan topluluklar grubu, 2) Hindistan, ve 3) Çin-Japon grubudur. Aslında bu uygarlıklar birbirlerinden saltık olarak bağımsız değildirler; aralarında çeşitli alış verişler vardı. Ama bu alışverişler bu uygarlıkların birbirleri üzerinde köklü etkiler yapacak nitelikte değildiler. Bu etkiler hem rastlantısal ve tek tek, bireysel, kendi başına, hem de kısa ömürlü etkilerdi. Aralarında karşılıklı uyarımlar vardı, fakat gerçek anlamda kaynaşmalar hiç bir zaman sözkonusu olmadı. Orta ve Doğu Asya ile

Avrupa, Afrika ve Yakın Doğu arasındaki karşılıklı etkileşim, ilişki ve bağlar, İslam ve Hıristiyan dünyaları arasındaki etkileşim ve ilişkilere göre oldukça zayıftı. Bununla birlikte Orta ve Doğu Asya ile Avrupa, Afrika ve Yakın Doğu arasında gerçek ve geçilmez bir uçurum da var sayılmazdı. Yakın Doğuyla Hindistan arasında İslami, Hindistan'la Çin arasında da Budistik köprüler vardı. İnsanlığın birliği ve bütünlüğü bazı bölgelerde ve çağlarda kesinti, kopma göstermiş olabilir; fakat bu, ancak bazı bölgeler ve bazı çağlar için geçerli olup sürekli bir olgu değildir. Genellikle kabul edilen ve bilimler tarihi literatüründe adeta klasikleşmiş olan Doğu ve Batı sınıflaması kabule değer ve olgulara uyar bir sınıflama değildir. Üçüncü kılavuz, yönlendirici ide ya da ilke gözönünde tutulursa bunun böyle olması da gerekir.

Bilim, geniş bir tanımla, sistemli, pozitif, empirik ve tutarlı bir bilgiler dizisi olarak kabul edilir. Bilimler tarihi, dinsel, felsefi, toplumsal ve başka olay ve olguların belirlediği bir çerçeve içinde ele alınmalıdır (Plüralist faktöryalizm). Bu arada bir yandan teknolojiye, öte yandan da bazı pseudo, sözde—bilimlere (Sanatlar) taşma olabilir. Bu son durum bilimler tarihinin alanını kültür tarihine doğru bir genişletme anlamına gelir; hele bu taşma yazın alanlarını da kapsarsa o zaman bilim tarihi tümüyle bir kültür tarihi niteliğini kazanır. Bilim tarihinde teknolojiye sistemli ve geniş yer verilmesi, teknolojinin bilimle olan sıkı ilişkileri dolayısıyladır; astroloji ve simya gibi sözde-bilimlere aynı biçimde önem verilmesi de, belirli çağlarda bunların yalancı, sözde-bilim olduklarının kesinlikle bilinmemesi ve aynı zamanda da bu yalancı bilimlerin bilimsel geleneklere bütünüyle uygun bir biçimde ele alınmaya çalışılmış olması dolayısıyladır. Bilimler tarihinden uygarlık tarihine geçmek için geriye yalnız politika, ekonomi ve sanatlar tarihinin bu inceleme alanına sokulması kalır yalnızca. Nitekim uygarlık tarihinde bilim ve teknolojiye tam ortada bir yer verilmesi, ağırlık noktasını bilimler tarihinin oluşturması gerekir. Çünkü insanın bütün öteki faaliyetleri arasında en açık biçimde birleştireni ve bilgi birikimi yapanı, ilerleyen ve gelişeni bilimdir. Bilim tarihinde bilimler, bütün çağlar ve bütün uygarlıklar için ortak olmak üzere aynı sınıflamaya bağlı tutulmalı, ve bu sınıflama bugünkü sınıflama geleneklerine uygun olarak yapıl-

malıdır. Çeşitli çağ ve uygarlıklardaki özel bilimsel sınıflama, bölümleme ve bilimin sınırları ile ilgili olarak varolan anlayışlar bu nedenle geri planda bırakılmalıdır. Genelikle nerede bulunursa bulunsun, tarihsel değeri olan ve olduğu görülen empirik-pozitif bilginin derlenmesine çalışılmalıdır. Örneğin Ortaçağ anlayışıyla bilim olan, fakat toplayıcı, bir araya getirici, birikimci, gelişici, ilerleyici, tutarlı ve nesnel olmayan ve bilimin tarihsel gelişimi boyunca bilimler arasından ayrılarak bir yana bırakılması gereken bilgiler böylece bilimler tarihi çalışmasında yer bulmamalı ya da geriye çekilmelidirler. Doğaldır ki böyle bir derleme çok geniş bir taramayı ve çok ince bir ayırdetme ve tanımayı gerektiren zor bir uğraştır. Bilimin sınırlarını çizmek bakımından kullanılan böyle bir yönteme katılmayanlar kuşkusuz çıkabilir. Daha önce Ortaçağ'daki bilimsel çalışmaları küçümseme eğiliminden sözetmiştik; işte bu anlayışın temsilcileri genellikle öğrenimlerini pozitif-deneysel bilimler alanında yapmış olan kimselerdir. Öte yandan bilimler tarihiyle ilgilenen felsefe tarihçileri arasında da Ortaçağlardaki bilimsel çalışmaları olduğu gibi kabul edecek ve onu bir bütün halinde ele alma yolunu tutacaklar çıkabilir. Örneğin modern çağların eşiğine kadar sürekli bir gelenek kurmuş olan Aristoteles fiziğinin ancak bir bölümü bugünkü anlamıyla fiziktir. İlerleme başarısı gösteren pozitif bilgi üzerinde durulunca, Aristoteles fiziğini ve onun peşinde felsefesinin hiç olmazsa bir kısmını bir bütün olarak ele alıp incelemek, acaba daha kesin olarak bilime yakın özellikler taşıyan kısmının daha iyi anlaşılabilmesi bakımından gerekli ve yararlı olur mu? Bilimler tarihi yazarken bu bakımından iki uç arasında orta bir yol bulmak yararlı olur. Daha kuruluş aşamasında bulunan bilimler tarihinin birçok uzmanları özellikle tarihin öteki çağları için de aynı biçimde hareket etmektedirler. Ne var ki bilimlerin bu biçimde taranması Ortaçağlar için tarihin öteki çağlarına göre çok daha büyük güçlükler göstermektedir; bu dönemlerdeki bilimsel çalışmalara ilişkin ortaya fazla birşeyler çıkarılmasa da araştırmadan vazgeçmemek gerekir.

Bilindiği gibi, eski ve Ortaçağlarda deneye pek seyrek olarak rastlanır. Deney, Renaissance'da da ender olmayı sürdürmüş, ancak XVII. yy.'ın ikinci yarısında ve sonraları gittikçe daha fazla kullanılmış ve yaygınlaşmıştır. Modern bilimin ve

modern yaşamın başlamasında her şeyden daha çok deneysel yöntem, niceliksel ve empirik bilim etken olmuştur. XIV. yy.'daki biçimiyle deney anlayışı, gerçekliğin aranmasının yeni bir biçiminin daha atak, daha serüvenci ve boş inançlara daha az yer veren, metafizik spekülasyon ve konstrüksiyonlardan (Doğaötesi düşüntülemelerden ve kurmalardan) arındırılmış ve frenlenmiş bir biçimin muştucusu olup, dinamik, etkin, hareketli ve niceliksel yeni tür bir bilginin ortaya çıkmasını olanaklı kılmıştır. Biri, çok büyük bir kitlece tutulup beğenilmesine karşın, statik, sabit ve niteliksel olan, öteki ise küçük ve hor görülüp beğenilmemekle birlikte, gittikçe artan bir hızla büyüyüp gelişen dinamik bir bilgi olarak, bu iki bilgi sistemi arasında bir çatışma belirmiş, sonunda bunların ikincisinin üstün gelmesi kaçınılmaz olmuştur. Batı Hıristiyan dünyasında buna koşut biçimde ortaya çıkan yeni akımın, yeni anlayışın niteliği de bundan kaynaklanmıştır. Geçmiş zamanlardan kalma görkemli bir statik bilgi kütlesi, Ortaçağda pek ender olan fakat gittikçe artan yeni dinamik bilginin meydan okumalarıyla karşı karşıya kalmış, sonunda da statik olan niteliksel bilgi yenilerek bilim sahnesinden çekilmiştir. Metodlu deneyden düzgün-doğru endüksiyondan ve ölçülü dedüksiyondan doğan biçimiyle bilimsel bilgi doğanın matematik diliyle betimlemesini yapan ve esas olarak dinamik olan bir bilgidir; her zaman için eksiktir ve eksik olduğunu da bilir; bu yüzden de sürekli devinim ve kendini yenileme içindedir. Canlıdır, değişme ve gelişme olanaklarına sahiptir. Hiç bir zaman durağan, sabit ve hareketsiz kalamaz; daima belirli bir yönde hareket halinde bulunur. Bu bilgi sürekli bir ilerleme ve büyüme gösterir. Niceliklere dayanan, durmadan yeni gözlem ve yorumlar yapan ve bunların uygunluğunu araştıran bu deneysel bilgi, insana pratik, günlük yaşamında yararlı bir araç olur.

Yukarıda bir yandan İlk ve Ortaçağlarda deney örneklerine pek sık olarak rastlanmadığı, öte yandan da ilk kez olarak XIV. yy.'da zayıf bir biçimde de olsa deney geleneğinin ortaya çıktığı öne sürüldü. Oysa deney yönteminin XIV. yy.'dan daha önce de var olduğu ve ancak XIV. yy.'da kesin ve yoğun bir biçimde kullanıldığı, bu yy.'daki yeniliğin niteliği ve derecesinin daha önceki yy.'lardan başkalıklar gösterdiği söylenebilir. Deneyleri, gözlemleri ve bunları ilişkilendiren hesaplamalarıyla

bilim, yani yalnız modern bilim değil, bütün tarih boyunca bilim, birbirine eklemlenen birikimci, tutarlı dizilimlerden oluşan, gelişip ilerleyen ve çoğalan, yani birikip toplanarak sistemli bir büyüme ve ilerleme gücüne sahip bir bilgi türü özelliği gösterir. Deneysel yöntemle donatılmış olan pozitif-empirik bilim dinamik ve hareketlidir. Ama yine de modern çağların eşiğine gelinceye dek geçmiş olan eski çağlarda bu yöntemin sistemli bir kullanılışının öyle sözünü etmeye değer bir ölçüde olmadığını söyleyebiliriz. Modern pozitif-empirik bilimin temel nitelikleri arasında kümülatif (birikimci) ve progresif (ilerleyici) olmanın, hareketlilik ve dinamizmi içermenin bulunduğunu belirtmekte yarar vardır. Dinamizm, deneysel (denel) yöntemin benimsenmesi ve uygulanmasının bir sonucu olduğuna göre, rasyonalizm, bilimin ilerlemesini sağlamak bakımından hiç de yeterli değildir. Acaba modern çağlardan önceki bilimin nitelikleri arasında kümülatif ve progresif olma özellikleri de bulunmakta mıydı? XIV. yy.'da ortaya çıktığını söylediğimiz deneysel yönteme doğru yönelişin başlamasından önceki zamanlarda, bir dereceye kadar matematik bilimler dışarda kalmak koşuluyla, bilimin deneysel verilerin yardımı olmaksızın ilerleyemeyeceğini, başka bir deyişle modern bilimin doğması için deneysel yöntemin gelişmesinin tek koşul olduğunu belirtmek gerekir. Ne var ki buradaki dinamik olma ve ilerleme nitelikleri arasındaki ayrımın bir derece ayrımı olduğunu, dinamizm ve hareketliliğin, ilerleme gücünün hızının artması anlamında alınması gerektiğini söyleyelim. İlk ve Ortaçağlarda da bilimsel ilerlemenin başlıca etmeni, arada sırada tek tek, kendi başına ve dar sınırlar içinde yapılmış deneyler ve bunların dışında da zamanla yığılan gözlem sonuçları olmuştur. Ancak modern bilimin doğmasını gerçek anlamıyla açıklamak için deneysel yöntemin tarihçesinin, gelişmesinin açıklanması gerekir. Ancak deneysel yöntemin gelişmesi bir olgu olarak kabul edildikten sonradır ki, bununla ilişkili olan modern bilimin ortaya çıkışı da gerçekten açıklanmış olur. Gerçi XIV. yy. bu konuya ayrıntılı bir biçimde girmek bakımından henüz erken bir çağ sayılabilir. Ancak asıl yanıtlanması gereken soru, deneysel yöntemin hangi koşullarda ve etmenler altında gelişip ortaya çıktığı sorusu olmalıdır. İlk ve Ortaçağlarda da deney yapma örneklerine rastlandığı, öte yandan deneysel yöntemin pek ilkel bir biçimde de olsa, ana ögeleriyle

yani kişisel gözleme dayanma biçiminde, modern çağlardan çok daha eski zamanlarda da bilimsel çalışmada bulunduğu kabul edilirse, Batı Hıristiyan dünyası Geç-Ortaçağlarının bu yöntemin ortaya çıkarak sistemleşmesi bakımından uygun bazı koşullar oluşturduğu ve sunduğu kabul edilebilir.

Gerçekten de Batı Hıristiyan dünyası Geç-Ortaçağlarında **laik bilimler** (pozitif bilimler) bir yandan dinin hizmetinde düşünülerek üniversitelerde okutulurken, bilimsel çalışma özendirilmekte ve desteklenmekte, öte yandan da belirli bilimsel ve felsefi sonuçların olduğu gibi korunması ve saklanması, ötekilerinin de dedüktif yöntemlerle elde edilmesi yönünde egemen olan bir eğilim bulunmaktaydı. Oysa gerek bu gibi sonuçlar arasında ve gerekse **Aristoteles, Ptolemaios, Hipokrates, Galenos** vb. gibi otoriteler arasında sağlam bir uzlaştırma (concensus) yapmanın mümkün olmadığı durumlarla karşılaşılması örnekleri de belki daha XIV. yy.'da pek seyrek değildi; bu gibi durumlar karşısında doğruyu yanlıştan ayırt etmek için yeni bir yöntemin kabul edilmesi gereği kendisini bir gereksinme olarak duyurmaktaydı. İşte bu durumu, kişisel gözleme önem verme zorunluluğu yoluyla deneysel yöntemin ortaya çıkmasını hazırlayan önemli etmenlerden biri sayıldığını kabul etmek herhalde akla uygun olur. İki bilgi alanı ve yandaşları arasındaki çekişme ve mücadeleyle ilgili olarak, bilginin tarihsel bir süreklilik ve bir zincirin halkaları gibi birbiri ardısıra dizildiği olgusunu gözönünde bulundurma koşuluyla, modern bilime kaynak görevi görmek bakımından Geç-Ortaçağların oynadığı rolü, ve denel yöntemin ilk belirtilerinin yavaş yavaş kademeli bir biçimde ortaya çıkarak sistemleşmeye başlamasını, yukarıda çizilen çerçeve içinde, daha doyurucu bir biçimde açıklamak olasıdır. Yeni Platonculuğun, Yeni Pithagorasçılığın Ortaçağ gerçekçiliğinin, **Aristoteles** felsefesine giren bazı ilkelerin ve özellikle de bilimle dinin birbirlerinden ayrılmaları sonucunu doğurması bakımından adcılığın (nominalizmin) bilimin ilerlemesinde ve modern bilimin doğmasında etkin roller oynamış oldukları gibi bazı savlar öne sürülmüştür. Deneysel yöntem geleneğinin oluşmasında sanat ve zanaat ustalarıyla, genellikle elleriyle çalışan kimselerin önemli roller oynadıkları düşüncesi de savunulmaktadır. Adcılığın (nominalizm) XIV. yy.'daki biçimiyle, bilimin gelişmesi için elverişli koşullar hazırladığını

söyleyebiliriz. Yine de bu gibi yargılarda veri ve olgulardan hareket etmek yerine spekülasyonlara (düşüntülemelere) girmekten de kaçınmak gerekir. Bir Bilimler Tarihi'ne egemen olması gereken yönlendirici ve temel ide, belki pozitivist görüşün bilim tarihine uygulanması olarak düşünülebilir. Bütün tarih boyunca olduğu gibi örneğin XIV. yy.'da da en önemli gelişme etmeninin, tıpkı sanatta da görüldüğü gibi, bilimin kendi iç güçleri olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Eğer bunu bir tez olarak kabul edersek doğaldır ki bu iç güçlerin ne olduklarını tek tek açıklamamız ve bu görüşü öteki çağlara da uygulayarak geliştirip tanıtlamamız gerekir. Bununla birlikte, büyük ama statik bir bilgi kütlesiyle küçük ama dinamik ve gittikçe büyüyen bir bilgi kütlesi arasındaki didişme ve çekişme, yukarıdaki düşünceyi bize başka bir biçimde doğrulamakta, yani bilimin, kendi yapısı gereği bilgileri biriktiren ve çoğaltan, ilerleyen ve gelişen bir özellikte olduğunu göstermektedir. İşte bu ilke ile birlikte, insanlığın bir bütün olarak alınması, geniş bir hoşgörü anlayışıyla erdem duygusu ilkeleri bir bilimler tarihi kuramının ya da metodolojisinin temel ilkelerini oluşturabilir. Bunun yanında insan yapıp etmelerinin deney ve gözlemlerinin sürekli bir ilerleme içinde olması, ve dolayısıyla da oluşturulan kuramların süregiden bir değişim ve başkalaşım içinde bulunması her dönemde yeni bir bilimler tarihi metodolojisinin gerekliliğini ortaya koymaktadır.

MANTIKSAL YAPIDA DÖNÜŞÜMLER

V.S. BİBLER*
Türkçesi: Cemal KUZEY

1. BİLİMSEL DÜŞÜNCENİN HEGELCİ GELİŞİM ŞEMASI ÜZERİNE

Mantıksal yapı türlerinin oluşumu (filogenesis) üzerine Hegelci şemanın hatalarından biri, onun düzçizgili nitelikte olmasıdır. Özde, Hegel mantığında kategorilerin bağımlı kılınması, düzenleşebilme olanağını dışa iterken, kategorilerin tümdengelimliliği de, kavramlar arasındaki gerçek bağlantıları yok etti. Hegel'e göre, her çağ bir kategori veya kategoriler kümesi üretir, ama bütünlüklü bir kategoriler dizgesi ancak mutlak idealizm denilen felsefi dizgeleri bir mantıksal devinimin sonucu olarak tasavvur edilmiştir. Bu dizge, (yalnızca yöntemsel temellerine bakıyoruz), iki epistemolojik önyargı tarafından oluşturulmuştur.

a) Hegel, bilimsel düşüncedeki tüm tarihsel gelişmeye, bir "öze dalış" prizmasından bakıyordu. Hegelci şemada, kategoriler zinciri, "düz bir çizgi" üzerinde dizilmiştir: görünüşten (varlık), ussal etkinliklerdeki özün kendini belli etmesine dek

---

* **BİBLER, V.S. (d. 1918): Bilimler Akademisi, Doğa Bilimleri ve Teknoloji Tarihi Enstitüsü görevlisi. Başlıca ilgi alanı: diyalektik mantık ve içerik mantığı sorunları. Yapıtları: Diyalektik Mantıkta Kategoriler Sistemi Üstüne Kavram Çözümlemeleri.**

(kavram diyalektiğinde). Bir bütün olarak, bu çizgi, tarihsel gerçekliğe karşılık gelir ve insan kavramasının tarihi (mantık) üzerine genel bir taslak verir. Bu tasavvur, aynı zamanda, temel bir düş ile de bağıntılıydı, çünkü bir düşünce dizgesi idesini, kuramsal ve bilimsel düşünce deviniminin özünün, gerekli bir tanımı olarak değil, kavramanın bir sonucu olarak görüyordu. Bugünün bilim adamı (herhangi bir çağdaşı gibi) bir kategoriler dizgesi içinde düşünür, ama "eski Yunanlı" veya "ortaçağ ustası" da aynısını yapmaktaydı.

Üstelik, insanın bir kategoriler dizgesi içinde düşündüğünü söylemek, onun **düşündüğünü** söylemekle aynı şeydir.

Felsefe ve bilimin tarihi, "öz", "görünüş", "içerik", "biçim", "olanaklılık", "gerçeklik", "neden", "eylem", "süreksizlik", "süreklilik" ve benzeri kategorilerin (hepsi geniş mantıksal bağlantılarında olmak üzere) ilkece, gelişmesinin tüm aşamalarında insan düşünmesinde bulunduğunu kanıtlamaktadır; her kategorinin kendi gerçek ve "etkin" mantıksal anlamının bulunması, ancak onun **tüm** diğer kategorilerle arasındaki tanımlanabilirliğindedir (yalnızca, bütünlüklü bir kategoriler dizgesinin odağı olarak). Bir kategoriler dizgesi daima Giordano Bruno'nun evren tanımını andırır: merkezi her yerde, çevresi hiç bir yerdedir. Eğer böyleyse, bilimsel düşüncenin ilerleyişi anlayışının tarihselliğini kapsayan nedir? Genelde, düşünme **mantığındaki** gelişmede, temel niteliksel değişmeler ya da "devrimler"den sözetmek olanaklı mıdır? Bu tür değişmeler her zaman vardı; bunların gerçek niteliğinin mantıksal kavranışına ancak düzçizgili Hegelci şemanın yadsımasıyla ulaşılabilir. Her değişme, bütün bir kategoriler dizgesinin yeni bir niteliksel düzeye yükselmesi ve şeylerin "özü"nü neyin kapsadığı, "varoluşları" için "yeterli temellendirme"nin konumu ve neden-etki arasındaki bağlantı (ve karşılıklı iletme) mekanizmasının yapısı anlayışlarındaki temel bir değişiklik demektir.

Etkinlikteki her yeni değişme (üretim tarzı veya araçlar dizgesi ve iletişim dizgesindeki temel devrimler) insanlığa varlığın yeni bir kesitini sunar ve niteliksel olarak yeni bir kavrama, yani nesnelerin (ikinci, üçüncü ve n'inci kuvvetlerden) özüne biçim vermeyi olanaklı kılar. Yaratıcı düşünmenin gerçek mantığının "düzçizgili" değil, sarmal bir kavranışı için yeterli tarihsel malzeme toplanmış ve düzenlenmiş durumdadır. Bu

kavrayış sürecinde, mantığın gelişiminin herhangi bir uğrağı (tarihsel olarak belirlenmiş aşaması), **geneldeki**, bir bütün olarak kategoriler dizgesindeki gelişmenin uğrağı olarak iş görecektir. Bu durumda, düşüncenin yapısal oluşumu (ontogenesis'i), günümüz insanının düşünmesindeki kategoriler dizgesinde bu tür değişmelerin üretilmesi, günümüz kuramsal dizgelerinin kurulması ve yaratıcı süreçlerin mantığı üzerine yeni bir fikir de bulunmalıdır.

b) Hegelci "düzçizgili" şemanın temelinde yatan, felsefi dizgesindeki idealizme bağlı olan, daha büyük bir önyargıdır. Bilim ve araştırma alanındaki mantıksal etkinlikler dizgesi, "arı" bir kategoriler dizgesiyle saptanırsa, mantık deviniminin düzçizgili bir kuruluşu kaçınılmaz olur (mantıksal olarak tutarlı, yani mutlak bağımlılık temelinde bir kuruluş: "salt varlık" "hiçliğe" dönüşür, "varlık" ve "hiçlik" bir oluşma süreci meydana getirirler, "hiçlik" "nitelik" içinde "asılı kalır" ve böyle uzayıp gider).

Kimse "salt" bir kategoriler dizgesi çerçevesinde düşünmüyor, ister "eski Yunanlıya", ister "ortaçağ ustası"na veya günümüz bilim adamına bakalım. Bir kategori, "isimsiz" bir "sıfat"tır.

Hegel, bilimsel devinimin mantıksal öznesini, mantık alanından ayırdı (düşünmenin gerçek **nesnesini**, kuramdaki işlerliğini ideal bir nesne olarak dışta bıraktı). Mantığa yalnızca, o öznenin genel özniteliklerini, **nesnesi** ve tanım bilinmeyen bir kategori tanımları dizgesini bıraktı. Oysa bir kategoriler dizgesindeki temel değişikliklerin. mantık bilimi tarafından anlaşılıp özümlenebilmesi içinse, kavramanın[1] nesnesindeki temel bir değişiklik ve bu bağlamda, idealleştirilmiş nesnedeki temel bir değişiklik, tüm kategorial öznitelikleriyle birlikte, mantıksal çözümlemenin nesnesi durumuna gelmelidir. Bu demektir ki, mantığın doğrudan nesnesi durumuna gelmesi gereken, kategori dizgelerinin "salt" (yani, bilim tarihinden soyutlanmış) gelişimi değil, **bilimsel kuramın** (bilimsel kavram) tarihsel gelişimidir.

Bilimsel bir kavram, idealleştirilmiş nesnenin **varlık** tanımının ve idenin **özünün** tanımlarının, bu idealleştirilmiş nesneyi kavrayışın, sürekli olarak "askıda kaldığı" **(aufheben)** ve birbirlerini oluşturduğu bir süreçtir.

Tek bir örnek yeterli olacaktır. 20 yy.da, atom kavramı, ideal bir **model** (Rutherford'un, Bohr'un ve bugünün) olarak, bu modeldeki **idenin** (kavrama biçimi) gelişimiyle, birlik içinde gelişti, yani kesin bir kuramsal ve matematiksel yapıydı. Yeni model (varlık olarak atom tanımı) her aşamada, yeni idenin cisimleşmesi, farkına varılması olmuştur; yeni ide (veya matematik —kuramsal yapı), atomun varlığının, nesneliğinin (**Gegenstandlichkeit**) yeni ve daha derin bir kesitini açıklama biçiminin, çok kapsamlı olarak doğmasıdır. Gerçek bir atom **tanımına** sahip olmamızı sağlayan, yalnızca bu iki tanımın ve onların değişmez, karşılıklı geçişlerinin birliğidir, yani **düşünceye**, ilk anlatımı içinde bütünlük ve bölünemezlik sağlayan bunlardır.

Bu yalnızca tek bir örnek, prototip bir örnektir. Söylenenler, her bilimsel kavrama uyarlanabilir.

(Burada bir sınırlama gerekiyor. Atom örneği (ama ancak daha detaylı geliştirilirse) önemli bir noktayı karanlıkta bırakabilir. Bilimsel bir kavramın temel bir tanımı olarak, idealleştirilmiş bir nesne, **ilişkiler, değişiklikler** ve nesnel şeylerin **devinimin** özleriyle ilgili tanımları, bir nesne biçiminde oluşturan bir "nesne"dir ("maddi bir nokta", "edimsiz parçacık", "diferansiyel", "işlev" veya benzerleri). Maddi dünyanın nesnelerinde, bu nesnelerin **gücü** (olanaklılıkları ve gelecekleri, yani nesne olarak hakikatleri) **kavramanın nesnesi**dir. Burada, başka bir prototip uygun olacaktır. Yeni bir araç icad ederken (ve yaparken) insan, kesin bir işlemin olanaklılığı, yakalanabilen ama kendisini açığa çıkarabilen ve çıkarması da gereken, belli bir devinimin gizilgücü olarak bir nesne icad eder ve bu bağlamda kavrar ve araştırır. Bu bakımdan ve ancak bu anda, "idealleştirilmiş bir nesne", bilimsel bir kavramın temel tanımlarından biri olarak, "nesne"lik kazanır. Bu tür bir, başlangıçtan idealleştirilmiş **nesne** oluşumunda, nesnenin **devinimini** (etkinliğini) meydana getiren kuramsal çarpışmalar, rastlantısal olarak, oluşumlarının herhangi bir aşamasında, Zenon'un aporilerinin, hattâ günümüz biliminin bile temelidirler.)

Tartışmamızın temel çizgisine (mantık deviniminin Hegel'ci şemasının çözümlenmesine) dönelim.

Bilimsel bir kavramın gelişimindeki tarihsel mantık, ancak, mantık bilimi, kategoriler "dizgesinin" Hegelci bölümünün, ye-

rini "varlık" kategorilerine, "öz" üzerine olan bölümünün de bağımsız, dikey mantık düzeylerine bırakmasıyla anlaşılabilir. Üstelik bu, dikkatli araştırma gerektiren, özel bir konudur.

Burada yalnızca, içerik mantığının gelişiminin, düzçizgili Hegelci şemanın eleştirisi çevresinde doğan bir sorun kümesiyle ilgileniyoruz (yani, düşünme **biçimlerinin** içeriği öğretisiyle).

Bu, insan düşünmesinin gelişimindeki temel mantıksal değişmelerin çözümlenmesinin, yöntemsel önemi ile ilgili bir sorundur.

2. BİLİMSEL ETKİNLİKLERİN MANTIKSAL DİZGESİ VE BU DİZGEDEKİ TEMEL DEĞİŞMELER ÜZERİNE

Burada, bu tür mantıksal değişmelerin varlığını kanıtlama ve içerik ve belirlenimlerinin özel bir çözümlemesini yapma durumunda değiliz. Konuyu bazı giriş gözlemleriyle sınırlayacağız.

Kuşkusuz, atom-içi süreçlerin özü, kalıtım "mekanizması"nın özünden, bu da toplumsal süreçlerden, aynı ölçüde ve kökten farklıdır.

Aynı zamanda, tarihin belli bir döneminde tüm bilimler (ve bir bütün olarak bilim) şeylerin ardındaki hakikati (özü) **aramak** ve **bulmak** gibi "değişmez" bir anlayışa sahiptiler. Düşünmenin mantıksal yapısında, daima, tasavvuruna göre, bilimsel bir kuramın ideal nesnesinin kurulabileceği, belli ve tarihsel olarak gerekli, ideal bir model (belli türden bir model) vardır. Bu nesne kurulunca (belli bir prototip'e uygun olan bir nesne). araştırmacı, "temas sağlandığını" bilir: nesne **kavranmıştır.**

"Öz" kategorisi, işte bu türden bir kuruluşla, **ussal** anlamını, onu sözgelimi "neden" veya "içerik" kategorilerinden ayıran, özgün yapısını açığa çıkarır. Bir nesnenin özünü kavramak, verilen bir dış nesnenin tüm güçlerini, tüm olanaklarını, belli bir kuramsal yapının "uzam"ında, yani bir kuram kapsamında devinen ve varolan ideal nesnede "askıya almak" demektir. Bilim tarihi (mantık terimleri cinsinden anlaşıldığında), öz "modelleri" arasındaki temel farklılığı, antikçağa, ortaçağa, mekanik dönem bilimine ve son olarak 20. yy. mantığına başvurarak açıklar. Bu dönemlerin her biri, **mantığın temel sorusuna kendince karşılık verir: bir nesnenin kavranması ne demektir?**

Antikçağın tüm bilimi ve felsefesine göre, "bir nesneyi kavramak" onu "ideal bir biçim" olarak kavramak demekti, yani bu öyle bir biçim olacaktı ki, hem belli bir etkinliğin ilkesi, hem de kesin eylem ve niteliklerin başlama-noktası olabilsin. Demokritos'un atomu, Pythagoras'ın sayıları, Empedokles'in homokomeri'leri, Aristoteles'in formu, şeylerdeki işlevleri nitelik, nicelik, ölçü, içerik ve etkinlik olan, bu türden, nitelik-dışı, nicelik-dışı, bölünemeyen ve içeriksiz ilkelerdi. Antikçağ biliminin tüm mantıksal yapısı (en kesin, en uygun anlatımını, Euklеides'ın geometrisi ile Arkimedes'in statiğinde bulan) **apori**'ci olarak nitelendirilebilir. Bu da, Zenon'un aporileri sorununun—(deneysel olarak elde edilebilen devinim ve çokluğun, ideal, tek ve devinimsiz bir biçim içinde, devinim ve çokluğun **olanaklılığını** barındıran biçimin yeniden üretimi: tıpkı, bir aracın biçiminin, onun gelecekteki etkinliğinin gizilgücü olması gibi), o dönemin tüm bilimsel etkinliklerinin sorunu olmasındandı.

Çok daha farklı bir düşünce yapısı, 17. yy. dönüm noktası olmak üzere, çağdaş biliminin özelliğidir **(antinomist düşünce)**.

Modern dönemde ise, "bir nesneyi kavramak". onun, "kuvvet" ve "yasa" (Descartes'ın koordinatlarındaki devinim grafiği) kavramlarında mantıksal koşutluğu önceden varsayan, her hangi bir nesneyi veya fenomeni, n—boyutlu uzayda (üç—boyutlu uzay veya evrensel uzay veya olgular uzayı) devinen bir maddi nokta olarak tanımlayan, "mekanik bir modelinin kurulması" **(William Thompson)** demektir. Bundan da öte, bu model (veya şeylerin özünü kavrama), 17 - 19. yüzyılların (cf. Euler, Gauss, Hamilton ve Poincare, bunlardan birkaçıdır) tüm büyük bilimsel sezgilerinin temeli olan bir özdeşliği, geometrik ve analitik nosyonların özdeşliğini gerektirir. Bu dönem boyunca, bilim, tek bir kavramın, iki yarıbağımsız kuramsal dizge biçimine dönüştüğü, her biri kendi kendine yeten ve tutarlı olan (yani kinematik ve dinamik kuramlar dizgelerinde), bilimsel kavramların **antinomik** gelişimiyle damgalanmıştı.[2]

Belli bir dönemde (düzenleşme, ikinci planda kalma ve temel kategorilerin karşılıklı tanımları) bilimsel düşünme kategorilerinin bütünlüklü yapısı, ancak, kategoriler arasındaki tüm bağlantıların, tek bir sorunun tanımı gibi görülüp, gerçek tarihsel kesinlikleri içinde algılanmaları ölçüsünde anlaşılabilir.[3]

"Şeylerin özünün" yeniden üretilmesindeki, bu türden her aşama, verilen bir dönemin tüm bilimlerini niteler (değişen ölçülerde); bu birlik üretici etkinliklerin tek bir tarzı tarafından belirlenmiştir, yani tüm çelişkililiği ve çokyanlılığı içinde bir tek **üretici** (kuramsal olarak da **üretici** devinim söz konusudur.

Maddi üretimin gelişimindeki köklü değişiklikler, düşünce deviniminin mantığında, **zihinsel deneylerin** gelişmesi biçiminde, yani ideal nesneleri biçimlendirme ve yenileme tarzında bir etki bırakır. "Zihinsel deneylerin gelişimi (devinmesi)", en geniş anlamında, "bilimsel-kuramsal etkinliklerin mantıksal yapısındaki gelişimin" aynıdır. Bunu karşılayan kategori dizgesi, **ancak**, zihinsel deneyler sürecindeki bir "düşünce devinimi eğrisi" anlamında kavranabilir. "Süreksizlik" ve "süreklilik", "sonluluk ve sonsuzluk", "olanaklılık" ve "gerçeklik" saptamaları, burada su yüzüne çıkar ve gerçek kuvvet kazanırlar: yeni kavramların oluşma sürecinde (= bilimsel yaratıcılık edimlerinde) kesin olan saptamalar.

Bu noktada, Demokritos'un matematiksel atomculuğundaki (geometri problemlerini çözmede), Arkimedes'in mekaniğindeki, Galileo'nun **Diyaloglar**'ındaki ve günümüz fiziğindeki zihinsel deneylerde içerilen değişik mantıklar arasında bir kıyas yapmalıyız.

Mantıkçılar ve bilim tarihçilerince köklü mantıksal değişimlere gösterilen ilgi, bilimsel düşüncenin (nesne-etkinliği olarak düşüncenin (= zihinsel deney) gerçek "gizli akımlarını" araştırmamızı olanaklı kılacaktır.

Kuşkusuz, bu mantıksal "değişimleri" çözümleme ve değerlendirmede yapılacak çok şey var, fakat bu türden mantıksal "dönüşümler"in varlığını ve niteliksel yapısını yadsımak, artık olanaklı değildir. Üstelik artık, tüm bu dönüşümlerin "yeni bir mantık yaratma" "edimleri" olarak işgörmediğini, ama tek bir üretim etkinliği mantığının, tek bir bilimsel düşünme mantığının **gelişmesindeki** uğraklar olduğunu yadsımak da, aynı derecede olanaksızdır. Piaget topluluğunun İsviçre'de, Vernant topluluğunun Fransa'daki dikkat çekici başarıları, İ. Lakatos'un çalışması ve bilim tarihçilerince gerçekleştirilen son keşif ve araştırmalardan sonra, bunu yadsımak olanaksızdır, bunu ısrarla vurguluyoruz.

Bu yazı çerçevesinde, yalnızca ilk yöntemsel görünüm üzerinde durulacaktır. Esaslardan sözedersek, **tüm içerik mantığı, mantık alanındaki, temel devrimlerin kavranma biçimidir.**

Tüm dönemler ve düşünce deviniminin tüm süreçleri için geçerli olan evrensel düşünme tanımları, kendilerini, bu düşünce temelinde açığa çıkarırlar; bu da evrimin en yumuşak dönemleri ve en üretici süreçler demektir.

Şimdi bu tezi destekleyecek olan, belli temel düşünceleri geliştireceğiz.

3. "MİNERVA'NIN BAYKUŞU" ETKİSİ VE "İLK LOKMA" ETKİSİ

Düşüncenin, ancak **özden öze** (gerçeklikten gerçekliğe, varlıktan varlığa) bir tarihsel devinimi, yani bir mantıksal dizgenin yalnızca temel dönüşümü, **mantıktaki** bir devinme olarak kabul edilebilir. Görünüşden öze doğru olan düşünce devinimi (ve bir bütün olarak etkinlik), birinci kuvvetten bir özden, ikinci, üçüncü ve n'inci kuvvetlere doğru bir devinimin, yalnızca bir bölümüdür.

Eğer bu **bölüm**, bütünlüğünden ve mantığın sarmal deviniminden koparılırsa, salt deneysel bir "genelleştirme" devinimi, belli ölçüde bir devinim olarak, "askıya alınmış" bir mantıksal imâ olarak işgörür. Kavramlardaki devinmenin mantıksal ereği düşüncenin bu bölümünden hareketle kesinleştirilemez ama, bir ideal nesneden diğerine ve aynı biçimde, bir öz düzeyinden başka ve daha derin olanına doğru, düşünmede temel bir değişiklik olarak açığa çıkar. Sonunda, etkinliğin yaratıcı konumu yok olacak ve düşünme, salt üretici bir süreç olarak kavranacaktır. Bu "iç" devinim, yani düşüncenin tek bir mantıksal yapı içindeki devinimi, tüm mantıksal devinimle tanımlanırsa, zorunlu olarak, öz kavrananın "ötesine" "taşınmalı" (Kantçı yorum) diye veya kapalı bir çember olarak anlaşılmalıdır: yani, görünüş —öz'ün (kavranmış bir görünüş) ortaya çıkması (Hegelci şemanın yorumu). Kuramsal bakımdan elde edilen mantıksal yan, yalnızca özden öze devinir.

Uzlaşım gereği, ancak bu tür temel mantıksal değişmeleri inceleme temelinde, düşüncenin mantıksal yapısının, niçin bir çözümleme nesnesine dönüştüğünü ve yalnızca yeni bir man-

tıksal yapıya geçiş sürecinde anlaşılabildiğini gösteren iki temel "etki"yi, bir kenara ayırabiliriz.

Bu iki etkiye, "Minerva'nın Baykuşu" etkisi ve "ilk lokma" etkisi gibi, iki düş ürünü ad verebiliriz.[4]

A. "Minerva'nın Baykuşu" Etkisi (düşüncenin tarihsel filogenesis'inde).

Eğer, yeni tür bir etkinliğin ilk gelişmesinde, kategori yapısı ve bilimin içeriği, sezgisel ve bölünemez bir kimliğe sahiplerse (I); kuramsal düşüncenin bir ilerleme dönemi sırasında, içerikten ayrılmış olan yöntem, nesneye tamamıyla yabancı ve öznel etkinliğin "arı bir biçimi" durumunda iken, kesinlikle biçimsel bir idrak aygıtı gibi iş görüyorsa ("araçların bütünlüğü") (2); o zaman, varolan bir mantık dizgesinin çöküşü ve değişmenin gerekliliği bilinci, o dizgenin bir dönüşümü sırasında, "düşünme üzerine düşünmede", bilimin felsefeleştirilmesi kurulur (3). Böyle bir zamanda, düşüncenin mantıksal yapısına karşı çıkılır ve o, bağımsız bir düşünme nesnesi olarak, tarihsel geçişli bir etkinlik yöntemi olarak ortaya çıkar (Hegel, **Phänomenologie des Geistes**).

Bir kavramın mantıksal biçimi, yalnızca "karşı çıkıldığında" ve biçimsel bağlılığını, öznenin eline ya da kafasına akıttığında (yani, özne "deri değiştirdiğinde" kesin söylemek gerekirse, şu anda tarihsel olarak belirlenmiş ve geçici kabul ettiği bir deri değiştirme), bir **sorun**, bir **çelişki** olduğunu kanıtlar ve içeriğini, yani gelişme kapasitesini açığa çıkarır. **Nesnelik**, ancak gerçek özünde iş gördüğünde, yani tarihsel olarak geçişli ve gelişen bir etkinlik biçiminde olduğunda, evrensel mantıksal içeriğini açığa çıkarır ve genelde eleştirel, "kuram yıkıcı" ve her kapalı bilimsel dizgeden sıyrılabilecek olan, felsefi çözümlemenin bir nesnesi durumuna gelir.

B. "Minerva'nın Baykuşu" etkisi, aynı zamanda, sıçrama yapmayan, ama bunun **habercisi olan**, "ilk lokma"nın etkisi durumuna gelir. Bu demektir ki, geçmişe doğru gerileyen mantıksal yapının felsefi bir kavranışı (gerçekleşmesi) zaten sınırsızdır ve yeni bir etkinlik mantığının ana hatları ya da taslağı durumundadır. Eski mantık dizgesi, ancak yenisiyle eşdüştüğünde kaydedilir, kendini belli eder ve "görünürlük" kazanır.

Yalnızca bir anda **(bilinçli olarak)** özneye doğru yöneldiğinde ve onun ereksel kendini-yenileme tarzı olarak iş görürse, refleksiyon felsefi bir yapı kazanır ve gerçekliğe kuramsal ve kılgısal bir tavırın birliği, refleksiyonun ve **gelişmenin** birliği durumuna gelir.

Evrensel (mantıksal) yalnızca, öznenin kendi bilincine varması ve kendini-yenilemesi sürecinde ortaya çıkar.

"Gerek bilimde, gerekse dünya tarihindeki tüm dönüm noktaları, **kategorilerini değiştirdikleri**, kendini kavrama ve önemseme çabalarında ve kendine sahip olmada; derinden ve içten içe kendini daha gerçek olarak geliştirip, anlayan ve kendisiyle daha geniş bir birlik sağlayan Geist'dan türerler."[7]

Bu tümce tersine çevrilebilir: birinin etkinliklerinin mantıksal konumunu kavramak, yani bu birinin tanımı, kendi kendini olabildiğince (bir birey olarak) ve evrensel anlamda kavramak (gelişimin sonraki aşamasına geçen), yani "kişi-üstü" anlatımında kavramak demektir (cf. Kant, Hegel ve 20. yy.da Einstein).

Son olarak, bir nokta daha var.[8] Bilimdeki köklü devrimler sürecinde, evrensel çelişkilerin varlık ve gelişimlerinin özel biçimleri (daha geniş anlamda, bir bütün olarak üretim etkinliklerindeki devrimler) **sınırsızın** alanında, mantığın alanında ortaya çıkarlar. Sınırsızda ortaya çıkmanın bu anı (aynı zamanda da, yeni bir ölçünün oluşma anı) felsefi araştırma ve felsefi refleksiyonun uygun nesnesini oluşturur Bir çelişkinin evrenselliği (mantıksal konumu), verilen bir kuramsal devinimin içinde değil (verilen bir ölçü içinde değil), o dizgeden **kalkışta**, yeni bir ölçü biçimlendirme sürecinde, anlatımını bulur. Evrenselliği içinde varlık, verilen bir nesnenin temel dönüşümlerinin (değişme) gizilgücünün olanaklılığının çözümlenmesi (bireşim) yoluyla kavranır.

Veya, yine, mantıksal bir yapıyı bilmek demek, ona ait "bir başka"sını bilmek demektir.

Yeni. bir mantıksal yapıya "geçiş noktasında", nesnesinin temelinden "kurtulmuş" ve yarı-bağımsız bir görünüm kazanmış olan bir kategorik tanımlar dizgesi, yeniden **tek ve temel bir nesne-kavram'a** dek daraltılır; işte bu noktadadır ki, tek, bütünlüklü ve aynı zamanda açık bir dizge gibi işgörür. Artık,

ruma ve dönüştürme yeteneğini), devinim kavramını tek tek uygulamalar çemberinden çıkarıp, bütünlüğü içinde günümüz bilimini de içeren temel ve evrensel tanımlar akıntısına kattı ve düşünme mantığını yeniden biçimlendirdi.

Daha da büyük evrensel mantıksal kuvvet, mikro-nesne'nin varlığını ve "varolmaması"nı, belli bir noktadaki deviniminin gizilgücünü ve "verilmiş varlığı"nı, ayrıca uzam-zamansal ve güç-dürtü tanımlarını (her üç çiftin de, ikinci terimlerine "karşıtlar" deniyor) saptayan, kuvantum mekaniği kavramlarına aittir. Ancak bu, okuyucu, tamamıyla soyut olan bu kanıtların, gerçek örneklerini görüş alanında bulundursun diye sözü edilen özel bir sorundur.

4. DAHA DERİN BİR BAKIŞ

Marx'ın kavrayışı kapsamında, temel bir mantıksal değişme odağında varolan mantıksal bir dizge görme gereksinimi, bir başka düzeyde gerçekleştirilebilir.[9]

Düşünme mantığı, bir bütün olarak üretici etkinlikler mantığının temel bir tanımıdır. Bu ikincisi (yani, şeylerin ve kavramların diyalektiğinin somut birliği) düşünce deviniminin mantığı olmaktan **da** çıkınca, anlamsızlaşır ve erekli bir süreç olma niteliğini yitirir. Bu durumda emek ve üretici etkinlikten **söz edilemez**... Tersine, aynı zamanda bir "şeyler" mantığı gibi işlemeyen ve nesnel anlamında iş görmeyen bir "kavramlar" mantığı da, ne mantık ne de emektir (düşünce işi bile değil), ama "boş laf" anlamında, dildir.

Düşünmenin gerçek mantıksal dizgesi, temelde, tek ve bütünlüklü üretici etkinlikleri olan bir mantıksal dizgedir (= kavram devinimlerinin mantığı). Kavranması ve kurulması, bu **gerçeklikte** yatar. Oysa, bilimsel-kuramsal düşünme mantığının bu **gerçekliği**, yalnızca yeni bir üretim tarzının **doğuş** ve **biçimlenişi** anında (yeni tür üretim etkinlikleri) ve yeni bir toplumsal üretim **öznesinin** oluşumu "anında", doğrudan ve bütünlüklü olarak verilir.

Üretim tarzındaki bu temel devrim sırasında, şu aşağıdakiler, doğrudan çelişkili bir birlikle **işlerler.**

a) Dünyaya karşı pratik ve kuramsal bir tavır (ilke uya-

Hegel, burada iki noktaya önem veriyor: ilkin, bir nesne, kavranabilmesi için değişmek **zorundadır.** "Bir **nesnenin doğru** yapısı... anlık tarafından, ancak bir değişme bakımından kavranabilir... Gerçek varlığın kavranması, ancak doğrudan verilenin düşünülmesiyle etkilenen bir yeniden biçimlendirme ile gerçekleşir.[5] Bu aynı zamanda düşünme mantığının da göstergesidir; bu mantığı, gerçekte olduğu gibi kavramak için, değiştirilmesi, farklılaştırılması, yani, yeni bir niteliğe, bir sonraki mantıksal dizgeye çevrilmesi **(ilkin düşüncede)** gerekir.

"Eğer felsefe, içerikte, zamanının ilerisinde değilse, bununla birlikte, biçimce öyleyse, bundan sonra, çağın hakiki ruhunu kapsayan şeyin, düşünmesi ve bilgisi olarak, onu nesnesi yapar. "Çağının ruhu içinde düşündüğü için, felsefe, dünyayı yansıtan belirgin içeriğini taşır. Aynı zamanda, bilgi kapasitesinde de, çağının ruhuna ters düştüğü için, sınırlarının ötesine taşar: ancak bu, tamamıyla biçimsel bir ters düşmedir, yani başkaca bir içeriğe sahip değildir... Bilgi aracılığıyla, ruh, bilgi ve varolan arasındaki ayrımı araştırır. Bu aynı bilgi, yeni bir gelişim biçimi oluşturur. Yeni biçimler, ilkin yalnızca yeni bilgi tarzlarıdırlar ve yeni bir felsefe böyle ortaya çıkar, ama bu sonraki, ruhun ilerki bir özelliğini zaten kapsadığı için, daha sonra ruhun varlığının yeni bir biçimini yaratmaya girişen de ruhun bu içsel çerçevesidir."[6]

Bilimsel-kuramsal etkinliğin yeni mantıksal dizgesi, ilkin bir "taslak", bir sorun, mantıksal ve felsefi bir **kanı**, bir varsayım olarak doğar. Böylece, 17-19. yüzyıllara özgü bilimsel etkinlikler dizgesi ve sorunları koyma ve çözme tarzları, Descartes ve ve Bacon'ın yöntemlerindeki antinomiler tarafından veya daha kesin söylemek gerekirse, bağımsız oldukları varsayılan iki mantıktaki antinomiler tarafından (zihinsel deneydekiler /Galileo) ve "çözümlemeli geometridekiler" /Descartes) önceden **varsayılmışlardı.**

Önemli bir başka nokta da, yine Hegel tarafından dile getiriliyor. Düşüncenin mantıksal yapısındaki bir değişiklik, etkinlik **öznesindeki** kendini-kavrama ve kendini-değiştirme süreci olarak başlar. Refleksiyon, "önceden hazır" kavramlara yönelmişken (yani, bilim yalnızca **dünyanın bilgisinin** anlıktaki bir biçimi olarak kavranırken), kelimenin doğru anlamında bir felsefi refleksiyon henüz yoktur.

genellikle bütün bir mantık devinimi olarak **saptanırken**, nesnenin kendisindeki dönüşüm süreçleri (ve düşünme etkinliklerinde de, zihinsel deney süreçleri), mantık alanından çıkarılır ve salt ontolojik bir devinim olarak kavranır.[10]

Üçüncü "soyut" işlem, ilişki tarzından uzaklaşmakta olan üretim tarzında, yani "İnsan-İnsan" bağlarından ayrılan "İnsan-Doğa" bağlarında içerilir. Bu süreç, ilişkinin mantıksal dizgesini, **iletişimin** bildirişimin, biçimsel devinimi ile saptamaya götürür ve toplumsal özünün üzerinde parıldayarak, tanımını, insandaki kendiliğinden-değişme (cf. Marx'ın Feuerbach üzerine 3. Tezi) biçiminde askıya alarak, etkinlik dizgesine fetişleştirilmiş bir yapı verir. Bu koşullarda, bir kanıtlar dizgesi, tarihsel olarak belirlenmiş bilimsel bir diyalog olarak kavranamaz.

Birlikte alındıklarında, tüm bu "soyut" işlemler, evrenseli ve mantık deviniminin tarihsel yapısını, bir "olağan bilim" dönemi içinde gözlememizi engellerler (cf. **Bilimsel devrimlerin Yapısı,** T. Kuhn). Evrensel mantıksal içeriğinde mantık, yalnızca devrimci pratik potasında **biçimlenirken** kavranabilir. Eğer modern bilimdeki mantıksal değişmelerden söz edersek, Descartes ve Galileo, Hegel ve Marx mantıksal devinimin felsefi ve somut kavramsal yönlerinin işte bu apayrı olmayışını belirten düşünürlerdir. Ayrıca, verilen belli bir devinim biçiminin evrensel içeriğindeki "kilidin açılma" diyalektiğini de, veyahut, daha kesin söylemek gerekirse, tikelin evrensel ve evrenselin tikel oluşunun (tarihsel olarak geçici olan) diyalektiğini de gerçekleştirdiler.

Yine de şöyle sorulabilir: içerik mantığının daima temel bir mantıksal **değişim** gösterdiği ve varolan mantıksal bir yapıyı (geçmişe doğru uzanan) ancak bu tür bir değişim odağında kaydettiğimiz, ne ölçüde doğrudur? Bu söylemin, en gelişmiş mantıksal dizgelerce, ne ölçüde desteklendiğidir söz konusu olan.

Gerçekte, Hegelci kategoriler dizgesini, ona Hegel tarafından getirilen ideolojik açıklama içinde alırsak, bunun "geriye-dönük" bir yapı olduğu izlenimini ediniriz.

Oysa bu, ideolojik bir kuruntudur. Genelde, Marxist mantık biçimlenene değin **(Kapital)**, temelde, daima mantıksal dizgelerdeki değişmeleri gösteren felsefi öğretiler (Platon-Aristoteles; Galileo-Descartes-Spinoza-Leibniz, v.b.), özlerini gizleyen

belli bir dönemin, yeniden tek bir nesne-kavram'da yoğunlaşan biliminin, örtük kategori yapısı anlaşılabilir; bir dip akıntısı gibi değil, kesin bir değişiklik, mantıksal bir "değişme" geçiren, mantıksal gelişim akıntısında.

Değişik nesneler ve türlü yarı-bağımsız kuramlar arasına "saçılmış" ve yayılmış kategori tanımları, zihin tarafından **diyalektik** kategoriler olarak kavranamazlar, yani tek bir evrensel kavrama nesnesinin ters tanımlarının mantıksal birliğinde, bu sözkonusu değildir.

Ancak temel bir nesne-kavramın derinliklerinde bir araya geldiklerinde (devinim = etkinliğin özünün, belli bir dönemin tüm bilimince kapsanan, evrensel tanımı), tek bir mantıksal öznenin çeşitli tanımları hem mantıksal **zıtlıkların** hem de mantıksal **birliklerin** açığa çıkarırlar; yani, mantıksal anlamlarını açığa çıkarır ve mantıksal bir atılım, temel bir bilimsel devrim için bir dürtü durumuna gelirler.

Daha kesin söylemek gerekirse, bilim adamı, zıt tanımların saptanması temelinde **ideal** düşünce nesnesini tüm kategori öznitelikleriyle birlikte, kökten değiştirir.

Fiziğin Evrimi adlı yapıtlarında Eistein ve İnfeld, bu süreci, Galileo'nun çalışmalarına dek geri götürdüler. Bunu, Galileo'nun, devinim kavramını dönüştürdüğü, eğrisel ve düzçizgisel devinim (sonsuz bir dünya için), sonlu ve sonsuz düşme trajektörleri, negatif ve pozitif devinim gibi zıt tanımlarını ve bunlar temelinde bilimsel düşünmenin tüm mantıksal temellerini, zihinsel bir deney doğrultusunda saptayarak gerçekleştirdiler. Bu saptamaların bir sonucu olarak ortaya çıkan, artık kavramanın nesnesi (Galileo'nun zihinsel deneylerinde) durumuna gelmiş olan tek bir devinim anı değil, evrensel devinim kavramını veya daha kesin söylemek gerekirse, verilmiş bir **etkileyici** devinim tarzı temelinde, üretici etkinlikler düzeyindeki mantıkta yeniden üretilebilen evrensel nesnedir ("kendi başına devinim").

Bunlardan ayrı olarak Einstein, eylemsiz ve çekimsel kütle kavramlarını, kitlelerin hareketinde eşzamanlılık ve ardzamanlılık kavramlarını, uzay ve zamanı devinimin iki tanımı (bir "aralık") olarak saptayarak ve devinen bir cismin kütle ve enerjisini saptayarak (yani, bir cismin, devinimini ko-

değişik bir biçimde, "salt" kategorilerden oluşan kapalı bir dizgede iş görmüşlerdir.

Hegelci kategoriler yapısı, 18. yy. sonlarında ve 19. yy. başlarında ideal bir düzen olarak doğup, ancak 20. yy.da yürürlüğe konan bilimsel düşünmedeki mantıksal değişimin, ilk ve en niteleyici taslağıdır. Bu, bilimsel etkinliğin (ve onun içerik mantığı olarak kuramsal mekaniğin) **antinomist** dizgesinden, yeni bir mantık dizgesine geçiş yapısıdır. Bu yeni mantık dizgesinin Bilim Mantığı, toplumsal bir öznenin, tarihsel-toplumsal etkinliklerinin bilimine dönüşmüştür.

Bu söylemin üzerinde biraz daha duralım.

Çağdaş bilimdeki (hem Hegel'le çağdaş olan, hem de 20. yy.a özgü olan kuramsal yapıların içten antinomili özellikleri, bu yapıların sınırları içinde kavranamaz. Ancak başka bir mantıksal dizgeye geçiş sürecinde "yasa koyucu" kuramların gerçek mantıksal yapısı su üstüne çıkar.

"Minerva'nın Baykuşu" ilk kez Kant felsefesinde ortaya çıktı; Kant, pozitif bilimin, 20. yy.ın ilk çeyreğinde farkettiği antinomiyi, çağının düşüncesinde görmüştü. Hegel mantığında antinomi, mantıksal devinimlerinde, temel kuramsal kavramların çelişirliğini, bilinçli olarak özümleyen, yeni kuramsal yapılara bir geçiş biçimi olarak anlaşılmıştı; "bütünün ayrışmasını", karşıtların birliğinde "askıya alan" yapılara bir geçiş.

Bu geçiş, pozitif bilimde yeni yeni gösteriyor kendini; üstelik pek de ürkek bir fenomenolojik biçimde, tümleyicilik ilkesindeki gibi.

Yeni bilimde "ilk lokma"nın, "Minerva'nın Baykuşu"nda göze çarpmaması ve doğa filozoflarının, Hegel'in uzak görüşünü, ki doğa bilimleri mantığından 150 yıl ilerdeydi, hafife almaları, rastlantıdan çok uzaktadır. Bu bir "gelişmemişlik" veya daha doğrusu yalnızca gelişmemişlik sorusu değildir. İlkin bu ikincisinin açıklanması gerekir. Galileo, Descartes veya Bacon'ın mantıksal kuşkuları, yeni ve pozitivist bir bilimin başlangıcıyla, neredeyse aynı zamandadır. Gelişmemiş değillerdi; daha kesin söylendikte, çağdaş doğa bilimlerinin temelini atmışlardı. Öyleyse Hegel'in varsayımları, neden gelişmemiş göründü ve "ilk lokma", yeni idealleştirmelerin bahar güneşini yüz yıl beklemek zorunda kalırken, "Minerva'nın Baykuşu", klasik bilimin

rınca: kavramak, icad etmektir; cf. Galileo'nun **Diyaloglar'ında**ki zihinsel deneyler mantığı);

b) yeni tür bir etkinlik ve yeni tür bir ilişki. Yeni **kanıtlama** mantığı, açıkça, **diyalog** mantığı gibi işler (cf. Bruno ve Galileo);

c) doğadaki temel bir değişiklik (bilim ve teknolojide bir devrim) ve insandaki temel bir kendini-değiştirme (yeni bir işçi türünün ortaya çıkması).

Emeğin (ve bunun sonucu olarak, zihnin işinin) gelişimindeki bu devrimci dönemi anlamak, mantık devinimini evrensel tanımları içinde ortaya koymaktır.

Verilen bir üretim tarzının çoktan biçimlendiği, dallanıp budaklandığı ve sayısız dışsal tanımlarla düzenlendiği mantıksal bir **status que** döneminde, evrensel (mantıksal) konumunun anlaşılması zordur ve göze çarpmaz. Burada üç özelliği vurgulamamız gerekmektedir. İlkin, üretim etkinliklerinin evrimi döneminde, **pratik** ide ve **kuramsal** ide (Hegel terminolojisi kullanmak gerekirse), kelimenin dar anlamında da kuram ve "pratik" arasında seçik bir ayrılma yer alır. Genellikle profesyonel filozoflarca oluşturulan kategori yapısı, artık bir bütün olarak üretim etkinliklerinin gerçek mantıksal bir dizgesi değil, "yetkin" kuramsal öğretilerin, evrensel niteleyici bir yapısıdır. Bu yapı, ilkece, gelişme ve değişmede yeteneksiz olup, **etkinliklerden** soyutlanmadır ve bu yüzden, tamamlanmış bir "dünya dizgesi" olarak algılanan, salt ontolojik bir dizgedir. Öte yandan, uygulamalı "pratiğin" (yararlanma ilişkileri) somut kavramsal devinimi de, mantık bilimi tarafından, katı ve biçimsel bir teknik **aygıt**, yani bir uzlaşımlar ve araçlar toplamı olarak anlaşılır.

Burada, son çözümlemede, düşünmenin mantıksal yapısı, göstergeler ve simgeler (dil) üzerinde temellenmiş bir açıklamadır.

Bu dönemde, mantık deviniminin evrenselliği, **ikinci "soyut" işlem** (maddi-nesne etkinlikleri ve ideal-nesne etkinlikleri içinde) tarafından gizlenmiştir ve burada iki mantıksal yön vardır. İlki, biçimsel ve sürekli "izlemeler" ve "kanıtlar" yönüdür. İkincisi ise, **nesnelerin** kendilerinin somut döüşümleridir (düşünmenin ve etkinliklerin nesneleri). Bir "biçimsel izleme" yönü,

çöküşünden çok önce gündeme geldi? Pekâla dondurucu bir ayaz oluşabilirdi.

Yine de, tüm bu retorik sorular, temel bir yanlış anlamadan filizlenmektedir. Ne Kant'ın sanıları, ne Hegel'in kuşatıcı kehanetleri, hiç de az gelişmiş değillerdi, tam da Descartes'ın düşüncelerinin 17. yy. için olduğu kadar **zamanındaydılar**; onlar, yeni bilimin başlangıcı ya da ani bir uyarıcısıydılar, ama, bu kez bilim ve mantığın yeniden-uyanışı, doğa bilimleriyle değil, insan etkinlikleriyle uğraşan toplum bilimleriyle başladı. Marx, mantığın evrensel yasalarını, mekanik deviniminin değil, insan pratiğinin evrensel tanımlarında keşfetti. Marx, Hegel'in ölümünden bir yüzyıl sonra doğmamıştı, onun çağdaşıydı.

Bu kez mantık bilimi, nesnel yasalarını (bilimsel-kuramsal düşünmenin devinimindeki yasaları), "ideal" ve ilkece değişmez bir "araçlar dizgesi"nde (etkinlikler dizgesi), bir kaldıraç veya makine idesinde değil, üretimdeki sürekli **devrim** yasası üzerinde temellendirdi. Yasa, belli bir araç türünde donmuş ve işleyişi, sözgelimi mekanik devinimde olan, belirli bir "ölü' veya "askıda" emek biçiminden (evrenselliğe sahip çıkan türden) filizlenmemişti. Bu yasa, üretimdeki etkin emeğe, sürekli yaratıcılığın nesnel tanımlarına ve toplumsal öznedeki gelişmenin evrensel tanımlarına dayanıyordu.

Aynı zorunlu yolla, evrensel mantıksal parametreleri içinde üretim devrimi, özellikle 18. yy. sonu ve 19. yy. başlarında, mantıksal refleksiyona uyarıcı etkide bulundu.

Kapitalist uygarlığın en ağır toplumsal sonuçları, en açık olarak, bu uygarlığın oluşumunda görüldü. Gerçekleştiğinde, ilk endüstri devrimi, ancak 20. yy.da tamamlanan, köklü bilimsel, teknik ve toplumsal devrimin "mukaddeme"si olarak görüldü. Hegel'in felsefi evriminin (bkz., özellikle, **Jena Philosophie des Geistes**, 1805-06) kalkış noktasının **Maschinerie**'deki (Marxçı terimle) ve klasik ekonomi politikteki çelişkilerin çözümlenmesi olması, haklı nedenlerdendir. Üstelik, bu evrimin kökleri ve özü, ancak şimdi düzgünce kavranabilmektedir.

19. yy. başlarında, seçik mantıksal görüş açısı, kuramcının konusu ve tarihin tüm zigzagları çerçevesinde düzeltildi ve tarihsel başarılar için gereken zamanı, en dar sınırlara indirgedi.

mantığı, yani bir **kategori nesne mantığı**, devrimci pratiğin mantığı olarak alınmaktaydı.

5. YARATICILIK MANTIĞINDA ÇAĞDAŞLIK VE TARİHSELLİK

İncelediğimiz sorun, 2. ve 4. bölümlerde, genel tarihsel tanımlarıyla özetlenmişti. Yüzeyde, bütün tartışma, insan düşüncesinin **türsel** gelişimindeki mantıksal değişimler üzerineydi. Böylesi bir yaklaşımda, bilimsel kavrayışın mantığının ve tarihinin birliği, oldukça soyut görünüyordu: mantık, tarihe bir tutuluyordu veya en iyi görünümünde, düşüncenin tarihsel deviniminin bir örneği gibi işliyordu. Bunun sonucunda, tarihsel gelişimin, ancak bir kaç kilit noktasının, mantığa bir bilim gözüyle baktığı izlenimi yaratılabilirdi; kesin bilimsel devrimlerin odağı olan kilit noktaları ve daha kesin söylemek gerekirse, bir bütün olarak üretici etkinliklerdeki devrimlerdir söz konusu olan.

Kategori ve nesne-kavramsal düşünce deviniminin birliği, duyularla-algılanan bir nesnedeki ve ideal bir nesnedeki değişimin birliği, koşullarda ve insanın kendi-değişimindeki değişmenin birliği (Marx, **Feuerbach Üzerine Tezler**) ancak bu noktalarda yoğun bir biçimde işler ve kendi mantıksal çözümlemesinin nesnesi olabilir; düşünce devinimi evrensel içeriğini açığa çıkarır. Bunu izleyen de, mantığın, tek-olayla ve insanlık tarihindeki ender "bayramlar"la ilgili olduğudur.

Gerçekte, yukarda belirtilen düşünceler, kavrayışın yalnızca tür oluşumuna (filogenesis) değil, bireysel varoluşuna da (ontogenesis) ilişkindirler; bir bilim olarak mantığın görevlerini, **günümüz** insanının düşünmesine başvurarak, bilim ve evrensel düşünme yasalarına başvurarak, yaratıcılık diye nitelendirirler. Ben burada, en önemli noktaları irdeleyeceğim

a) Mantıksal devinimin **evrenselliği** yeni ve ileriye-dönük bir mantıksal değişimi somutlaştırdığı ölçüde **günümüz** insanının düşünmesinde (etkinlik) ortaya çıkarıldı. Bu paradoksal bir şey değildir. Tersine, mantıksal devinim için çok önemli olan, karşıtların birliğidir. Mantıksal devinimin evrensel yasaları mantıksal bir değişim geçirmekte olan günümüz düşünmesinde, uygun bir evrensel biçim kazanmışlardır. 20. yy. bilimsel yaratıcılığında, mantıksal yapıların filogenesis'i, ontegenetik olarak gösterilir (kuramsal devinimin ana noktalarında.) Bu ideal nes-

nenin oluşumu sorununun (burada, antikçağa özgü sorunlar doğuyor) ve ideal bir nesnenin devinimi sorununun, kendi kendine yeten ve yarı-çelişmez bir kuram biçiminde çözümlenişidir (çağdaş bilime özgü antinomilerin işlemesiyle). Oysa şimdi, tüm bu düşünce noktaları, günümüz **sorununun** çözümlenmesindeki uğrakları oylumunda eylemektedirler.

Burada, bir tür "geriye-bildiriş" (feedback) vardır. Günümüz yaratıcılığının mantığının, bilinçlice eylemesi ve kavranması için, günümüz geçişlerini güden yaylar, tarihsel anlamda "gerilmelidirler" ki, bu geçişlerin tam ve tarihsel içeriklerinin kapsanması sağlansın. Yine de, Einstein ve Heisenberg tarafından günümüz sorunlarının bilim-tarihsel ve felsefe-tarihsel evrimine ve böylece onların gerçek anlamlarının soruşturulmasına gösterilen ilgi, mantıkça kaçınılmaz olarak düşünülemez. Bu tarihsel objeyi-silmenin **(Entegegenstandlichung)** arkasındaki "güç", günümüz mantıksal sorunları döngüsünde iş görmektedir. Günümüz mantıksal devrimi içinde, tarihselliğin göstermiş olduğu ve kavrayışın tarihsel deviniminin "bağlarını koparabilen", ancak en güncel yaratıcılıktır.

Günümüz mantık devriminin içeriği, yalnızca mantıksal yapıdaki temel değişmelerin tanımlarındaki ilkelerle uğraşan bu yazının kapsamı içinde özel olarak çözümlenemez. Yine de, tek bir noktayı vurgulayacağız: çağdaş "mantıksal değişim" sorunu için en önemli şey, günümüz kuramlarının yapısındaki, bu kuramların niteliksel **döüşümünün** mantıksal gizil gücündeki bilinçli özümleme sorunudur.

Karşılıklı olma ilkesi, tamamlayıcılık ilkesi, yani klasik mekaniğin ve kuantum mekaniğinin, "tek bir" kuramsal yapı içinde karşılıklı dönüşümü, günümüz matematiğinin yöntemselleşmesi ve pek çok başka belirti, bu sorunun gerçekliğinin ve güncelliğinin kanıtıdır.

Bu, yeni tür bir ideal nesnenin doğuşu düşüncesinin temelidir **(kuram içinde ve kuramın devinimi biçiminde niteliksel dönüşüm geçirebilen** bir nesne), yani bir nesneyi kavramakla kastettiğimiz şeyin yeni bir kavranması, devinim sürecinin kavranmasıdır (özde). Netterci olmayan türde kuramlara geçiş gereksinimi doğuyor (ama henüz olanak dışıdır).[11]

Bu mantıksal devrim çerçevesinde, çağdaş "öz" kavramı (bu örnekle sınırlıyoruz) önceki mantıksal değişimlerin ("ideal bi-

20. yy.da, otomasyonun girişi ve işçi türüne sunulan yeni isteklerin eşlik ettiği bilimsel-teknolojik devrim, sürekli yaratıcılık ve yeteneklerin gelişmesi (genel özellikleri 19. yüzyılda Marx tarafından öngörülen bir devrim), **tüm** bilimleri (doğal bilimleri de: kibernetik, fizik, biyoloji) içeren aşındırıcı bir **sorun** oldu. Kant, Hegel ve Marx'ın öncülük ettiği mantıksal değişim, artık tüm üretim etkinliklerini içerir ve mantıksal bir zorunluluk olmuştur. Hegel ve Marx'a "geri gitmek", bilimsel-kuramsal düşünce için, önemli bir adımdır, ama vurgulanan, kesinlikle yalın bir geri dönme edimi değildir...

Hegel'in kategori dizgesinde yeniden üretilen, "salt" yönüyle bilimsel-kuramsal etkinliğe ait yeni bir mantık dizgesi değildi. **Mantıksal dizgedeki değişiklik**, Hegel'de (sorunun özü de burada yatıyor), gizil (toplumsal-tarihsel pratiğin mantığı) bir "kategori dizgesi"nin, "askıda duran" (mekanik) bir dizge üzerine "yerleştirilmesiyle" gerçekleşti. Bu tanımların öznesi, onun öznitelikleri tarafından **özümlerdi**; tıpkı gerçek **Homo Sapiens'**in, ancak kuramsal bir us olarak, yani kendi tanımlarının "özgür tanımı" olarak düşünülmesi gibi. Bu "yerleştirmenin" bir sonucu olarak, antinomi mantığı dizgesi, Hegel felsefesinde, evrensel bir kesinlikle biçimlendirildi. **Mantık Bilimi**'ndeki kategorilerin devinimlerindeki temel düzçizgisel trajektör **maddi noktanın mekanik devinim modelinin**, sağın bir üretimiydi. Aynı zamanda, Hegel yöntemi, gelecekteki mantığın, yani Marx mantığının, evrensel tanımları içinde toplumsal-tarihsel pratiğin kuramsal ustalığının ilk taslağını içermekteydi.

Ancak Hegel, kendi mantığındaki bu gerçek ve ikili içeriğin farkına varamadı; varamazdı da. Mantıksal devinimin bir uç noktasının büyüsüyle (salt kategori yapıları dizisi) Hegel, mantığı erekselleştirdi ve diğer uç noktayı (özne ve nesnesindeki değişmeyi), yani bütünlüklü ve gerçek üretici etkinliği sildi. Bunun sonucunda, bütün mantık (dizgesel sonucu çerçevesinde) bir kez daha, ilk ve son olma savındaki hazır bir dizgenin, düzçizgisel mekanik şemasında "kurutuldu".

Marx'ın mantığında, **evrensel olan** (mantıksal olan), bilinçli olarak tikel biçiminde geliştirilmekteydi (mantık, ekonomi-politik amaca yönelik olarak kuramsal dizge içinde gelişmekteydi), düşünce mantığı olarak **üretici etkinliklerin dönüşüm**

çim",[12] "karşılıklı etki, kuvvetin ve yasanın koşutluluğu",[13] "karşıt gizil güçlerin birliği"[14]) kısaltılmış tarihi olarak, nesnelliğinden sıyrılmıştır. Sonuç olarak, günümüz öz kavramının evrensel (tarihsel olarak açılmamış olan) içeriğini ve bütün mantıksal yapıyı (özün, bu kavranma düzeyiyle bağıntılı olarak) anlamak olanağı doğar. Mantıksal devinimin, günümüz köktenci dönüşümünde bir rol oynaması ve **düşünmenin** olanaklı olması (yeni bilginin oluşumu), kavramların bu tür bir nesnelleşmeyitirimi temelinde gerçekleşir. Bugün öz kavramını tanımlamak (tüm diğer kategorileri olduğu gibi: nitelik, nicelik, form, gerçekilk ve benzerleri) **günümüz mantıksal** devrimi çerçevesinde ve tüm kategori tanımlarıyla birlikte, etkinliğin öznesinin ve nesnesinin mantıksal tarihini anlamak demektir. Ve tersi.

Günümüz mantıksal yapısının, yaratıcı kavranışı, onun tarihsel gelişimi ve dönüşümünün kavranışı demektir, yani sorunlarla düşünmek.

b) Günümüz bilgisini, tarihsel ortaya-çıkışının "askıda kalmış" filogenesis'i (filogenesis'in günümüz yaratıcı düşüncesinin temel noktaları üzerinde etkisini bırakan mantıksal değişimler sırasında gözlenmesi koşuluyla) olarak kavramak, çağdaş bilgiyi, henüz yeniden formüle edilmiş bir **sorun** biçiminde, zihinsel olarak kavramak demektir. Yeniden formüle edilmesinin nedeni, bu sürecin, her mantıksal değişimde ve mantıksal yapıların her dönüşme noktasında, hattâ daha derin düşünürsek, yepyeni bir öz düzeyinde yer almasındandır.

Tarihselin ve mantıksalın birliği, ilk olarak ve öncelikle, bilimsel kavrayışın tarihsel gelişimindeki köklü mantıksal değişimler anında, yeniden formüle edilen bir sorunun birliğidir.

Felsəfecinin, tekrar tekrar aynı temel sorunlardan birine inatla sarılmasıyla ("Nasıl oluyor da, bunda bilimsel gelişme görüyorsun?") sık sık ve miyopça alay edilmiştir, ama bu inat hem kesintisiz bir mantıksal devinimin ifadesidir, hem de bu devinimin evrensel yaratıcı temeline dayanır. Galileo'nun, devinimindeki köklü çelişkilere "dönüş"ü (Zenon'un aporilerinden, yerin mekanik değişiminin antinomilerine dek), günümüz kuantum mekaniğinin, bu çağlarca eski çelişkilere "dönüş"ü (değişme antinomilerinden, tamamlayıcılık ilkesine dek), aynı zamanda, bu sorunun kendisinin, yeni mantıksal değişimindeki bir dönüş, gelişme, derinleşme ve dönüşümdür. Köktenci soru-

nun yeniden formüle edilmesiyle birlikte (bu yeniden formüle etme, üretim etkinliklerinin yeni durumundaki köklü devinim çelişkilerini çoğaltır), düşünmenin bütün mantıksal yapısı veya bir bütün olarak insan yaratıcılığının mantıksal dizgesi, yeni bir niteliksel düzeye yükselir.

c) Mantık tarihinin, kendi içinde, "devinimci" ve "evrimci" dönemlere bölünmesi, ciddi bir kuramsal idealleştirmedir.

İlkece, bilimsel düşünme mantığının gelişimindeki **her hangi** bir tarihsel durum, eski mantıksal temellerin evrimsel gelişiminin ve mantıksal değişimin birliğidir. Kuramsal soyutlamada, bu tanımlar "çökertilebilir" ve iki idealleştirmeden birinde, aynı tarihsel dönem görülebilir: ya bir mantıksal dönüşüm dönemi (dönüşümün gizil güçleri, gerçekleşmesi ve sonuçları) ya da bir ve aynı mantıksal dizgenin gelişimindeki bir dönem olarak, yani kısacası, bir ve aynı etkinliğin gelişim dönemi gibi. Devrimci pratik, toplumsal üretim sürecinin özünün tanımıdır, ama belli bir tarih döneminin yapısının betimlenmesi değildir.

Madem ki her insan etkinliği, daima bir devrimci pratik merkezidir (koşullarda ve insandaki kendi kendine-değişme olgusundaki değişikliğin birliği), insan düşünmesinin mantığı, özde, daima evrensel bir yaratıcılık mantığıdır; yeni bilginin doğuş mantığıdır (yeniden üretim mantığının, daima bu evrensel mantığın bir merkezini içermesi koşuluyla). Yine de pratik (karşılıklı olarak kuramsal) etkinliğin, bu evrensel içeriğine bir bakış, belli idealleştirmeleri gerektirir. Böylece, Marx'ın, kapitalizmi ve emeğin paylaşılmasının eski biçimlerini, gelecek olan toplumsal devrim prizmasıyla çözümlemesi, tarihsel gelişmenin evrensel mantıksal tanımlarını soruşturmak için, **kuramsal olarak kesinlikle zorunlu** oldu. Diğer yanda, düşünmeye göre alırsak: bilimsel düşünmenin evrensel özünü soruşturmak için, düşünme yasalarının, mantıksal dizge dönüşümü sürecinde, kesin mantıksal değişme noktalarında, temel bilimsel kavramların dönüşümü sürecinde, nasıl işlediklerini kavramak gereklidir (kuramsal olarak idealleştirme). Bilim olarak mantık için, bu, örneğin, Galileo-Newton mekaniğinin yaratılması sırasında, yöntemsel bir mutlak boşluğun (vacuum) ortaya çıkışıyla aynı öneme sahiptir.

Yukarda geliştirilen düşünceler, ayrıca, felsefi **kuramlaştırmanın biçimi** sorusunun belimesine de, başka bir yaklaşımı gerektirmektedir.

Madem ki diyalektik mantık (mantık bilimi), ancak bilimsel düşünmedeki köklü değişikliklerin bir **refleksiyonu** olarak varolup gelişebiliyor, kendi kendine yeten ve çelişkili-olmayan bir kavramlar dizgesi, bir bilim olarak diyalektiğin, **kuramsal** bir biçimini oluşturamazlar.

Kapalı bir kavramlar dizgesinin, "yasa-düzenleyici" bir kuramın (çağdaş doğa bilimlerine özgü) biçimi, yalnızca tek bir özsel düzeyde gerçekleşmekte olan bir mantıksal devinimde olanaklıdır. Bu biçim, bir özsel düzeyden diğerine geliş anındaki kuramsal etkinlikler için olanaksızdır.

Eski mantığı çürüten bu geçişin mantığını gösteren bir düşünme için, bu biçim, çivili yataktır.

Bu tür bir bilimin uygun kuramsal biçimi (içerik mantığı = felsefe) bir **diyaloğun**[15] veya, Sokrates'ten yapacağımız bir alıntıyla, "maieutike" biçimidir. Temelde bu biçim, filozoflar her zaman kavramamışlarsa da, daima felsefe çalışmalarının bir yanını oluşturmuştur. Bunu kavrayış, ancak çağdaş bilimdeki sorunların, kuramsal sınırı tarafından istenir.

İçsel bir diyaloğun biçimi, felsefeyi (içerik mantığı) **tarihsel** bilimlere yaklaştırır. Mantık, ancak kuramsal etkinliğin tarihi biçimindeyse ve ancak günümüz kavrayışının felsefe-tarihsel ve bilim-tarihsel yaratılışının yeniden kurulmasıyla, düşünmenin özünü açığa çıkarabilir.

Yeni bilginin, yeni bir bilgi nesnesinin (bir kanıt ya da tartışmanın gerçek deviniminde) doğuş sürecini **gösteren** bu biçim, düşünme sürecinin algoritmasını veremez. O, nasıl düşünmek gerektiğini öğretmez, ama düşünme **yeteneğini** geliştirir

Yine de, felsefece kuramlaştırmanın biçimi, özel çalışma gerektiren bir sorundur.

NOTLAR:

(1) Bir emek nesnesi, gelecekteki bir **araç** olarak anlaşıldığında, **kavramanın nesnesi** durumuna gelir (eylemi olanaklı kılan bir biçim). Bir emek nesnesinde, bunu anlamak, onun özünü kavramak demektir.

Bir nesneye pratik tavır, kuramsal bir tavrı, onun gerekli tanımlarından biri olarak biçimlendirir.

(2) Gerçekte, antinomik yapının, özgün niteliklerini ilk kuranlar (farklı kapsamlarda) Kant ve Hegel'di. Bilimsel düşünmede antinomilerin işgörme mekanizması, klasik ekonomi-politik eleştirisinde Marx tarafından, somut olarak açığa çıkarılmıştı. Bu yüzyılda da, 17.-19. yy. biliminin antinomik yapısı. Einstein, Bohr ve Heisenberg'in bilim-tarihsel yazılarında çözümlenmiştir.

(3) Tarihsel olarak gelişen mantıksal bir yapının, yalnızca iki anından sözettik. Yazar, bir başka çalışmasında, gerçek düşünme mantığı tarihini, aporici düşünmenin yapısından (antikçağ), antitetik (ortaçağ) bir yapıya, daha sonra da antinomist bir yapıya (çağımız), mantıktaki günümüz devrimine (tamamlayıcılık mantığına geçiş ve bu sayede de, kuramsal yapılarda kurulmuş olan diyalektik mantıksal çelişkilerin mantıksal yapısına) doğru bir devinme olarak düşünüyor. Mantıksal bir yapının tanımına, örneğin, aporici bir özellik yüklemek, gerçekte, o yapının diğer niteliksel aşamaya, sözgelimi, antinomist yapıya geçişini yöneten yasaların belirlenmesi demektir.

(4) Bu bölüm, ilk olarak Hegel tarafından ortaya çıkarılan ve betimlenen kuramcı-bilimsel düşünme deviniminin görünüşüyle sınırlıdır. Bu görüşün özünün, Marx'çı temellerine, dördüncü bölümde değinilecektir.

(5) G.W.F. Hegel, **Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrissé**, I. Bölüm, Die Logic, S. 42.

(6) G.W.F. Hegel, **Sämtliche Werke**, Bd. 17, Stuttgart, 1928, S. 35-86.

(7) G.W.F. Hegel, **Sämtliche Werke**, Bd. 9, S. 45.

(8) Bkz. **An Analysis of Conpect in Development**, 1967, Part III (A.S. Arseniev).

(9) Bu bölümde, dolaysız alıntılar yer almıyor. Marx'ın kavrayışının ilkeleri özellikle 1920'le r ve 1950-60'ların Marx'çı filozofları tarafından yapılan pek çok çalışmayla geliştirilmiştir.

(10) Çağdaş bilim Galileo'nun düzenlediği zihinsel deneyler mantığında ustalaşmayı başaramadı.

(11) Bak. N.P. Konopiyova ve G.A. Sokolik, "**The Problem of Identity and the Principle of Relativity**" 1967 ve A.L. Zelmanov, "**On the Infinity of the Material World**".

(12) Antik çağ.

(13) 17.-18. yy.

(14) Günümüz bilimindeki devrimci değişimler.

(15) Anlatılmak istenen, bir felsefe çalışmasındaki iki veya daha fazla yanın zorunlu varlığı değil, içsel ve mantıksal biçimdir.

FRANSA'DA YENİ GEÇ-BURJUVA FELSEFE

Türkçeleri: Yakup ŞAHAN

FRANSA'DA SON ON YILIN FELSEFESİ

Dominique - Antoine GRİSONİ

Marx, Nietzsche, Freud zoruyla ve arkadan insan bilimlerinin birden ortalığı sarması sonucunda, uzun bir kış uykusuna girdikten sonra, felsefe geri dönüyor. Estetikten yorumbilime, istek sorunlarından ahlâk sorunlarına. Düşüncenin büyük davalarını filozoflar yeniden tezgâha getiriyorlar. Dünyayı değiştirmek istemiyorlar artık, tersine, anlamak istiyorlar.

Dört nala geriye dönen bir düş parçası sanki. Bugün, Fransa'da, felsefe geri dönüyor. Öldürücü olacağı umulan birkaç on yıllık bir bunalımdan sonra, parlak bir geri dönüş bu. O korkunç XIX. yüzyıl bir silindir gibi kafaları ezip geçmişti. Anımsanacaktır elbet: Bilim vardı, yanılsamalarıyla, dünyayı saydamlaştıracak bir bilgiyi getirmek iddialarıyla. Ayrıca, siyasal ütopyalar, toplumsal olanın yeniden bulunması yolunda girişimler vardı; barışık, mutlu ve özgür bir insanlık çıkarılacaktı yeryüzüne. Sonra o kuşku ustaları, o cehennemlik üçlü vardı: Marx, Nietzsche ve Freud. Batı ussallığı ıskaradan geçmişti onların elinde. Çevriliyor, ters yüz ediliyor, yeriliyordu. Dayandığı temeller ivedilikle gözden geçirilmek isteniyordu, insanın gele-

ceği buna bağlı, deniyordu... İşte felsefenin, karşısında dizlerinin çözüldüğü üç saldırı. Bunların arkasından yüzyılımızın başlangıcında, dördüncü bir saldırıyla karşılaştı, aynı derecede sert bir saldırı: İnsan bilimlerinin birden bire ve müthiş bir biçimde ortalığı sarması. Bir anda, bütün bilgi dünyası yerinden oynadı; tüm kesinlikler klasik düşünce alanındaki tüm kazanımlar yadsındı. Çok ağır geldi bu, çok ağır.

Peki ne oldu? Durumdaki tıkanıklığı açan ve felsefe yapmak edimine bir geçerlik sağlayan ne gibi etkenler ortaya çıktı? Çünkü bu geçerlik temeli yitip gitmiş gibi görünüyordu. Kuşkusuz, burada bütün olup bitenlerin listesini çıkarmaya kalkışmak saçma olur. Ama buna karşılık, çok önemli bir rol oynadığı düşünülebilecek üç kopukluğu, üç konağı ayırıp ortaya çıkarmak olanağı var. İlkin bir adam çıktı ortaya, hâlâ gölgesinde yaşadığımız, dev yapılı bir düşünür: Sartre. Evet, Sartre diyorum. Onun etkili varlığı; çağdaşlarını bilim çevrenine iten, savaş sonrasının o dayanılmaz geri çekilişine karşın, filozof kalmakta gösterdiği inadı; yeni kuşaklar uygun adımla insan bilimlerine girerken, bunların vaadlerinin, özellikle sözde bilimselliklerinin baş döndürücü çekiciliklerine kendilerini kaptırırken, onun tek başına (ya da nerdeyse öyle) kavram çalışmasında direnmesi, 70'li yılların dönemecinde örnek bir tutum oldu ve son çözümlemede, felsefeye dönmenin ivediliğini benimseyen kimselerin kaygılarını giderdi. Sartre demek, direngenlik demekti: O herşeye karşın filozoftu. Sebat dersi, direnme dersi. Arkasından bir olay: 68 Mayıs'ı. **68** ve onun beklenmedik hızlı gelişmesi. Herkes bir şeyler söyleyebilir bu konuda o kendi akışı içinden gelgeç olan şeylerle alabildiğine alay edebilir, giderek başarısızlıklarına, sakarlıklarına gülünebilir; ama, o Mayıs ayı yine de bağlayıcı bir konak olmaktan çıkmaz: Çünkü, yıllardır filizlenmiş olan şey ancak o ay içinde serpilip boy atabilmiştir. Örneğin: XIX. yüzyılın kafalara yerleştirmiş olduğu şeylerin kafalardan uzaklaştırılması. **68** ya da kökünü kazımak **(table rase)**, bu her ikisi birdir... Tarihin olumsallığı kalkmıştır. Hamhayaller, cennet formülünü dünya insanlarının yeryüzünde gerçekleştirebileceği yolunda o tatlı düşünce gitmiştir. Ütopyalar, ideal toplum tasarıları kalkmıştır ortadan. Bilimin erdemlerine inanç, bilimin gelişmesinde kılavuzluk edebilecek ve onu kesinlikle yararlı yollara sokabilecek, bilimin özünde var sayılan bil-

geliğe inanç silinmiştir. Bütün bunlardan sonra da, kafalarda bir devrim olmuştur: totaliterlik fenomeninin kuramlaştırılması ve kendi umut sisinden birdenbire sıyrılıp çıkan bir ufuk.Kötülüğe cesaretle bakış, kötülüğün çiğ gerçekliği içinde o öldürücü sertliği içinde algılanışı ve sonuç olarak, bütün bunlardan bizi kurtarabileceklerini söyleyenlere karşı: Marx ile Freud'a karşı, eleştirel bir dönüş. Her ikisinin de tartışma konusu yapılması ve hemen sahneden ayrılması. Çünkü onlar akılsallıktan bir şey koparmamakla, düşünce tarzımızda hiçbir şey değiştirmemekle kalmamışlar, tam tersine, bu akılsallığın sürüp gitmesine olanak sağlamışlar, daha da kötüsü, kusurlarını daha da artırmışlardı. Marx ve "**Goulag**"[1]. Freud ve bilinç disiplini.

İşte bu üç kopukluktan sonra gözler açıldı. Geçirdiğimiz on yılın başında başlamış olan ve bilinçlerimizde aralıksız işleyip duran üç kopukluk. Felsefi düşünmenin ivediliğine bizi çağırmış olan ve gerçeğin incelenmesine, varlık üstüne derin düşünmeye, değerlerin gözden geçirilmesine ve aynı şekilde insani görüngülerin değerlendirilmesine yeni bir gereklilik getirmiş olan kısacası, felsefeye yeni bir dönüş için üç kopukluk.

On yıldan beri bu durum kendini duyuruyor ve güçleniyor. Bundan böyle filozoflar her yerde, her şeyde, her şeyin içinde. Arıyorlar, içini dibini karıştırıyorlar, tedirgin ediyorlar ve bozuyorlar. Yeni ya da eski, iyi ya da kötü, tüm yollara giriyorlar. Burda, kendi gelişmesi içinde kavramaya çalıştığımız, dışhatlarını belirlemeyi denediğimiz, işte bu düşün hareketi. Yordamlamalarını, çizdiği çizgileri izledik; yaratıldığı yerde yeniliği, var olduğu yerde geçmişin kalıntısını ortaya çıkarmaya çalıştık. Jean-François Lyotard'ın açıklamış olduğu gibi, aslında bizler bulanık bir dönemdeyiz; çağcıllık, özniteliklerinden birkaçını yitirdi, buna karşılık, birkaçı hâlâ sürüp gitmekte. Çağcıllık-sonrası gibi "kıvamsız bir sözcük" ile onun getirdiği yasallık kazandırma öykülerinin iflası ve bilimdeki büyümenin izlenmesi.

Bu dosyayı ikiye bölen iki konum da buradan kaynaklanıyor. Bilanço niteliğinde olan birincisi, kabaca o gelgeç 'yeni felsefe'nin ortaya çıkışından bu yana geçen on yıl içinde, felsefi çalışma alanındaki belli yerlerin, toplu olarak belirlendiği biçimiyle, bir listesini çıkarıyor. İkincisi de, bundan böyle, bugünün

filozoflarınca yeniden formüle edilmiş olan sorunlardan birkaçını ele alıyor: Bilme, ethik, siyasa, felsefe ve insan bilimleri arasındaki ilişki gibi örneğin.

(1) **Goulag :** Rusça, devlet kampları yönetimi anlamına gelen sözcüklerin ilk harflerinden oluşan kısaltma ad.

FELSEFENİN ÇAĞRISI

Jean - Jacques WUNENBERGER'

Fransa'da felsefi düşünce, şu son on oniki yıl içinde, güçlü bir yapısalcılık dalgasının elinden aldığı verimliliği ve özgürlüğü yeniden ele geçirmekte tartışma götürmeyen bir başarı kazandı. Savaş sonrası varoluşçuluk yenilenmesinden sonra, pozitif bir akılsallık peşinde koşan filozoflar, insan bilimlerinin biçimci modellerinde (en başta da dilbilimde), kurgulamalarını besleyebilecek güvenilir bir araç bulmuşlardı. Böylece, gizli yapıların günyüzüne çıkarılması, bilimsel bir yöntembilimi iğreti olarak benimsemek ve bu arada, metafiziğe yeni bir yön vermek olanağını sağlıyordu; bu yüzden, değer ve anlam sorunu, artık kişilikdışı bir gösterenler (**signifiés**) oyunundan başka bir şey değildi.

Ne var ki, 70'li yıllardan bu yana dogmatik akılcılıkta, ikili bir gerileme hareketi baş gösteriyor: Bilimci biçimcilerin gerilemesi, bir de ondan daha eski ve Fransız düşün yaşamının epeyce geniş bir alanı üzerinde etkisini göstermekten geri kalmayan felsefi ve siyasal Marksizm'in gerilemesi. Böylece felsefe, yekpare bir akılcılık içinde sesi kısılmakta olan ve bunun etkilerinin ve temellerinin kir ve pasını temizleyecek bir araştırmayı yeniden açmak niyetini taşıyan herkesi, çok değişik disiplinlerde toplama olanağını sağladı. Çoğun kuşkuculuğun hiç beklenmedik bir uyanışıyla birlikte giden bu başkaldırı, doğrudan doğruya epistemolojiye, sonra da siyasa sorununa karşı çıkıyordu. Bir yandan, yüzyılın başında belirlenemezcilik akımıyla ortaya çıkarılan ve o zamandan bu yana moleküler biyoloji ya da enformasyon bilimlerince yeniden güncelleştirilen kuramsal tar-

tışmalar, son zamanlarda bilim felsefesini derinlemesine yenilemeye, klasik ve türdeş bir akıl idealini en ince ayrımlarıyla belirlemeye yol açtı; öte yandan 1968 olaylarının başlatmış olduğu psikodram, Marksizm'ce ortaya konmuş olan toplumsal katmanlaşmaları büyük ölçüde aşıp geçen, siyasal kurum ile siyasal erk'in köklü bir çözümlemesiyle sonuçlandı. Bunun sonucu olarak da, bilimsel akıl ile siyasa karşısında duyulan düş kırıklığı, birçok düşünürü şiirsel'in, giderek gizemsel'in alanına saptıracaktır. Fransa'da, özellikle Heidegger düşüncesinin uzantısı içinde, simgesel'e, kutsal'a **apophatique** sonsuzluk'a dönük bir ilgi büyüyecek, bu da hermetizm'e[2] ve **gnose**'ye[3] kendi paylarına düşen yerin verilmesine yol açacaktır. Böylece, bilimsel ve siyasal mutlakların yıldızı sönerken, dizgelerin bozguna uğrayışı gibi düşünülen bir yazı deneyinin yeniden doğuşu ile karşılaşılacaktır.

Öyleyse, ilkin varoluşçu oybirlikçiliğin **(unanimisme)**, sonra yapısalcı dönemin tekdüzeliliği yerine, parçasal ve bölgesel filozofik girişimlerin oluşturduğu bir mozayiğin geçmesi, şaşırtıcı bir olay sayılmalı. Her düşün hareketi ya da okulu, her türlü dizge ya da bireşim duygusundan uzak kalarak, yakın geçmişinden bir çeşit iç temizlenmeyi başarıyla götürüyor ve benimsenmiş olan ilgi dizelerinin yıkımına girişiyor. Mesleki düşüncenin bu on yıllık yeniden öğrenim devresinde, uzun zamandır kesinkes küçümsenmiş ya da savsaklanmış bir sürü felsefi sorunun yeniden ortaya çıktığı görülüyor; örneğin düzen ve düzensizlik, madde ve ruh ilişkileri, efendi ve köle, akıl ve tasarımlanamayan, dil ve ayrım, varlık ve tanrı sorunları. Buna ek olarak, istek, şiddet, oyun ve kutsal olanla ilgili sorunlar yine bu dönemde gerçek anlamda felsefi bir çevrenle donatılıyor. Kısacası felsefe, yürürlükte egemen olan akılsallığa karşı kuşku uyandırarak kendi varoluş nedenini oluşturan, karmaşık sorunlar alanına yeniden kavuşuyor.

Çoğun felsefi girişimin özgüllüğünü tehdit ediyormuş gibi görülmüş olan, insan bilimlerindeki araştırmaların hızında karşılaşılan şaşırtıcı düşme, yakın zamanların felsefi düşüncesini ve **aporialarını**[4] sonuçlarıyla birlikte olsa olsa zayıf bir biçimde etkilemiş olmalıdır bizce. Yöntembilimsel düzlemde her vakit doğa bilimlerine borçlu kalan insan bilimleri nesnelerinin be-

timleyici araçlarının oluşumundaki hazırlık evresini henüz hiç de aşmış sayılmaz. Buna karşılık, "sert" diye nitelenen bilimlerin (astronomi, fizik, kimya ve biyoloji bilimlerinin) tarihi, matematik ile mantık alanında gerçekleşen evrimi belli eden derin kopukluklardan sonra, çok önemli epistemolojik sorunlar ortaya çıkarmaktan geri kalmamıştır. Bu sorunlar, evren-oluş, düzen ve düzensizlik, raslantı ve zorunluluk, maddecilik ve tinselcilik, mekanizm ve vitalizm gibi büyük görüşleri, çağdaş felsefi araştırmaların yeniden temel konuları biçimine sokmuştur. Pozitif bilimlerin yöntemleri ve vardığı sonuçlar, bilim felsefesi ile doğa felsefesini, nicedir bu kerte yeniden güncelleştirmemiştir; bugün bu felsefeler, birçok kimsenin gözünde, gerçek bir felsefe için zorunlu bir geçit yeri sayılmaktadır artık.

Böylece birçok epistemolojik kargaşalıklar, doğanın felsefi tasarımına dönük bir ilginin tazelenmesine yol açmıştır. Özellikle İlya Prigogine'in vurgulamış olduğu gibi, bugünün bilimi, insanı doğa ile "yeni bir bağlaşma" içine yerleştirir; bu da onu Galilé öncesi bir evrenbilime yeniden bağlar. Böylece on oniki yıldır, termodinamiğe, moleküler biyolojiye, evrenbilime değgin kuramsal tartışmalar, evrende düzen ve düzensizlikle, rastlantı ve zorunlulukla ilintili kurgulama bolluğuna neden olur. Biçim-oluş süreçleri, her makineye özgü sibernetik mekanizmalarıyla, biçimlerin oluş ve karmaşıklaşma görüngülerini birbiriyle kesiştiriyor. Tıpkı Yunan düşüncesinin şafağında olduğu gibi bugün de, biçim-oluş, yaratıcı bir raslantıya, ya da ereksel gizli bir düzene bağlı olduğuna göre, birbirine karşıt iki açıklama tipi yeniden doğuyor. Nitekim bir yanda J. Monod ya da F. Jacob'un doğrultuları uzantısında, ya enformasyon bilimlerine özgü bütünselleştirici gürültü **(bruit integrateur)** kuramına dayalı (H. Attan), ya da açık sistemlerin geriye dönüşsüz termodinamiğine dayalı (İ. Prigogine) öz-özgenleşme **(auto-organisation)** felsefeleri gelişiyor. O zaman, dengeden uzak küçük enerjetik çalkalanmaların, yeni bir düzen kuran nitel değişmelere yatkın oldukları ortaya çıkıyor. Nitekim M. Serres, bu fiziği, Epikuros'un **clinamen**[5] anlayışıyla ilgili antik görüşlerin yaratıcı düzensizliğine benzetmekte hiç güçlük çekmemektedir. Ama o zaman doğa, ancak bir gürültüler ve akışlar bilimiyle çevrilip sarılabilen, adeta bir adalar, bulutlar, gürültüler, kısaca, süreksizlikler ve rastlantısal çatallanmalar yolculuğu gibi görü-

nüyor. Demek, yeni bilim, sakin ve dolu, bütün anlarında ve bütün durumlarında belirlenebilir bir evreni yeniden kurmaktan vazgeçmek zorunda kalıyor ve tanrıların keyfine bağlı kalan, söylensel bir evrenle aramızı bulmaktan da uzak olmuyor.

Ne var ki, öte yandan, öz-örgenleşme kuramlarına, bir "rastlantı-karşıtı" adına karşı çıkıldığı da görülüyor. Doğanın dinamik karmaşıklığı, evrensel ve tümüyle düşünülür bir düzenle bağdaşık bulunuyor. R. Ruyer ya da R. Thom'un çalışmaları, birbiriyle olan uyumsuzluklarına karşın, rastlantının görünen etkileri ve biçim-oluşum yüzeydeki süreksizlikleri altında, Evren'e içkin bir anlamın temelini, bir ilk-örneksel[6] bildirişimler dizgesini bu yolla yeniden kuruyor. Bu bakış açısında, Doğa tasarımını koşullayan maddeci postüla, yeni bir incelemeye alınmış oluyor.

Bilim alanlarında kurgulamacı (spekülatif) aklın eleştirisi, siyasa alanındaki pratik aklın aynı derecede zihne açıklık veren bir eleştirisiyle bir kat daha güçleniyor. Yetmişli yıllara varıncaya değin, liberal olsun, Marksist olsun, siyasal felsefe siyasal erk'in ussal niteliği, eşitliğe, özgürlüğe ve adalete dayalı bir toplumun kurulmasını olanaklı ve yasal kılar postülasına dayanıyordu.

Ne var ki, altmışlı yılların sonunda ortaya çıkan sınırsız özgürlükçü **(libertaire)** dalga ile Soljenitsin'in sürgün edilmesinden sonra, Doğu Avrupa'da baş gösteren görüş ayrılığı olayının açık seçik belli olması üzerine, felsefe de tartışma kabul etmeyecek bir biçimde yol değiştirdi. Kapitalist tüketim toplumunun bulanık ve binbir şekle giren yergisi, siyasal erk mantığı altında, isteklere egemen olma yolunda, ince bir stratejinin ipliğini pazara çıkarmaya yol açtı. Görüş ayrılığı söyleminin şaşkınlık verici bir biçimde ortaya çıkarılması, devrimci devlet yalanını, yani totaliter yapıların bol bol üremesini, halkların kurtuluş süreçlerinin kazaları ya da gecikmeleri hesabına geçiren yalanın iç yüzünü anlamak olanağını verdi. Bu yüzden, Marx'çı öğretiden gelen büyük bir aydın kesimi, burjuva demokrasisinde siyasal sınıf erkinin eleştirisi yerine, geneldeki siyasal erk'in soykütüğünü getirdi; o zaman, daha önceki manikeizmin[7] yorine, Mesihlere yaraşır bir **şaşırtma**[8] ile, aklın ve şiddetin **kynik** suç ortaklığını örtbas eden her türlü iktidarın kö-

tülenmesi geçti. Böylece, Sartre'çılıkta tepe noktasına varmış olan siyasal bağlanma iyimserliği, onmaz bir biçimde totaliterlik salgınına tutulduğu için, siyasa önünde bir çeşit geri çekilme hareketine dönüştü. Böylece, Fransız ve Rus devrimlerinin altın çağı, üstad düşünürlerin disiplinci ve beyin uyuşturucu bir aklı deneyimledikleri, kasvetli bir laboratuvara dönüştü.

Siyasal akılcılığın ilk bölünüp parçalanması, psikanalitik bir eleştirinin işidir. Nitekim G. Deleuze, F. Guattari, J.E. Lyotard, P. Legendre bu yolla siyasa alanını, bilinçdışı bir istek düzenlemesine indirgerler. Böylece her özne, itkisel akışlardan[9] geçiyor ve bu akışlar makro-örgenlikler, kurumlar üzerine ekleniyor ve terimin her iki anlamında bunların üreyip çoğalmalarını sağlıyor. Siyasal toplum artık, aralarında **libidinal**[10] enerjilerin dolaşımda bulunduğu, bir isteyici makineler ağı oluyor. Demokratik ve devrimci söylemdeki düşünsellik. değerbilimsel her türlü dayanaktan yoksun bir natüralizmle eriyip yok oluyor.

Buna koşut olarak M. Foucault'un daha tarihsel olan girişimi, bilme istencinden geçerek, egemenlik ilkesini yuvasından çıkarmaya çalışıyor. Sorun artık siyasal erki kendi yozlaşmasına karşı korumaya olanak veren (örneğin ideolojik) bilgiyi ayıklamak değil, bilginin toplumsal kurulumunda bir "hükmetme iradesi"nin[11] var olup olmadığını bilmektir. Klinik ya da "**corcérales**" kuruluşların tarihi o zaman, akılsal bir saydamlık perdesi altında baskıcı[12] bir kuruluşu gizleyen bir bilgi üretimini ortaya koyuyor. Bu yüzden, her yerde adeta kılcal damarlarla dağılıp varlık gösteren, disiplinli bir kuruluş yuvasından çıkarılmadıkça, devlet erkinin eleştirisi nesnesiz (boşta) kalıyor. Gerçekte, bilgiyle ve bilgi içinde maskelenmiş olan erk'in artık önceden belli edilmiş bir yeri olamaz ve geleneksel, koruyucu erk görüntüsünü yitirdiği ölçüde de totaliterleşir. Dolayısıyla denebilir ki, toplumsal aklın tarihi, gerçek bir "**panoptique**"[13] hükmetme stratejisi hazırlamıştır.

Bu yaklaşımlar, her türlü aşkın normatifliği red eden, yanılgılardan uzak, bir çeşit abartılı eleştiriciliğe yol açıyor. Buna karşılık, "yeni filozoflar"ın başlattığı hareket, moral bir başkaldırıdan yola çıkarak, çağcıl totaliter erk'in özü üstüne bir davaya girişiyor. Böylece, her zaman açıkça söylemese de, savaş sonrasının hemen arkasından gelen totalitarizme karşı ilk felsefi irkilmeyle birleşiyor. Nitekim, Nazizm ile Stalinizmin ortak

bir doğada olduğunun açıkça ortaya çıkması, J. Monnerot, A. Camus ya da R. Aron'a, devrim arifesi vaadlerini devletin terör sunağında kurban eden devrimin aldatıcılığını değerlendirme olanağını sağlıyor. Oysa şimdi, savaş giderek Platonlaşıyor: Siyasal erk'in bozulması artık doğru yoldan sapmış bir devlet aklı ile bağlı değildir; tersine kötülüğün ontolojik biçimiyle yakınlık taşımaktadır. Soyut bir akılla özdeşleşerek, yeni bir insan meydana getirmekle görevli siyasal irade şeytani bir iradeye dönüşmüştür. Halkın kurtarıcı efendilerinin melekliği tersine dönmüştür. Siyasa alanı çıkışı olmayan cehennemi bir hapishaneye çevrilmiştir. Sınırsız bir güçle ve şaşmaz bir egemenlikle donandığı, tek İyilik taşıyıcısının kendisi olduğunu iddia ettiği gün, devlet totaliterleşir.

Siyasal iktidar üstüne put kırıcı çözümlemelerle kazanılan başarının, siyasal nesnenin kendisinin de belli bir güçsüzleşme belirtisi olup olmadığı da sorulabilir çünkü. Siyasal iktidar sorunu, âdeta psikanalizin, giderek dinsel antropolojinin dolambaçlı yollarında kendini yitiriyor; çünkü siyasa, belli bir yolla. ekonomik olanla toplumsal olanda bozulup dağılıyor. Böyle bir varsayımda felsefi dava hedef değiştiriyor: Çağcıl totaliter uzlaşmanın devindirici gücü, artık o eski muammalı siyasal iktidar değildir; kendi ayrımsızlığı[14] içinde çökmüş toplumsal bünyenin ta kendisidir. J. Baudrillard ya da H. Lefebvre, böylece, daha önce Ortega de Gasset, R. Guenin ya da Heidegger'ce önerilen, kitle uygarlığı çözümlemelerine yeniden dönüyorlar. Öyleyse çağcıllık kendi donmuş örgütünün tutsağı, her türlü simgesel dolayımdan yoksun, öz tarihi sadece sahtelikten, abartılı gerçeklikten, sözde-olaydan geçerek oluşabilen türdeş bir toplumun doğuşuna yol açıyor. Bu durumda siyasal totalitarizm, Henri Bergson'un daha önce kavramlaştırmış olduğu, kapalı bir toplumun yüzeysel izlenimini verecektir sadece.

Son olarak bir nokta daha: **theophanique**[15] bir deneye açıldığına, ya da bilinemezci bir gösterge bilimiyle yetindiğine göre, iki farklı bakış açısında gerçekleşen ve bir biçime sokulamayan bir bulunum **(presence)** doğrultusunda, akıl biçimlerinin son zamanlardaki yer değiştirmesi sorunu.

Bir yandan birçok çalışma, felsefe ile antropolojinin kesiştiği yerde. Ortaçağ hermetizmine ya da romantik **"natur philosophie"**ye ("doğa felsefesi"ne) dayanarak, simgesel imgeler-

den bilgi-kuramsal bir erkini soyutluyor. Başka bir deyişle, Kant'ın sezmiş olduğu ve M. Heidegger'in vurguladığı o şematik çekingen etkinlik, şimdi P. Ricoeur'de ya da G. Durant'da bir anlambilim ve sözdizim ile donanmış, gerçek bir deneyüstü tasarım yetisi oluyor. Böylece, simgesel etkinlik, özellikle derinlikler ruhbiliminin[16], en başta da Jung'cu ruhbilimin pekiştirdiği gibi, insan zekâsının tüm yaratıcı girişimlerinin kurucu ögesi sayılmakla kalmıyor; ayrıca, **anlamın** başta gelen bütünleştirme ve bağışlama işlevi de oluyor. Daha önce G. Bachelard'ın, bir gerçeküstünün kavranılmasına bağlamış olduğu imgelem, gösterilenlerin tam ve kökensel bir alanında, gösterenlerin düzenini bütünleştirme olanağını veriyor. Heidegger'in eski çevirmeni H. Corbin böylece, İran şiî **gnose**'unda gerçek anlamda görünmeyeni görücü[17] bir imgelemin varlığını belgeleyen tinsel yapıtların oluşturduğu görkemli bir derlemeyi günyüzüne çıkarmıştır. Burada gizemsel olaylar yanılgı ve yanılsamalarla dolu bir imgelem dünyasında değil, duyulur dünya ile düşünülür dünya arasında aracı, imgelemsel bir dünyada yer alıyor. Gizli olmaktan çok içsel olan bu esoterik[18] bilgi yolu ile gizemli kişi, anlaşılması güç, görkemli cisimleri kendisi için var kılıyor ve bir üst tarih düzlemine eriyor. Akılsal nesnellik karşısında bilinç, dünyanın ilk-örnekleri arasında yükseliyor ve bunların da doruğunda insanın kendinden geçtiği bir iç aydınlanması oluşuyor.

Gnostik bir fizikötesinin bu çağdaş yenilenmesi, zorunlu olarak çoktanrıcılığın bir çeşit yeniden canlandırılmasıyla birlikte gidiyor. Tek-özlü bir Tanrı'nın öncelliğinde temellenen dogmatik bir teolojinin tersine, bu **theophanique** tutum, tasarımlanmaz olanın birçok dışavurumlarını oluşturan **hierophanies**'lerin[19] imgelemsel çokluğuna değer katıyor. Böylece, **Cons**'lar[20], melekler ya da puta-tapıcıların kutsal eşyası, **diaspora**'sını[21] oluşturuyor ve duyulur çokluğu tinsel birliğe çevirebilmek yolunda bir o kadar kopuntu parçalar ya da arıcılar ortaya çıkıyor. Çoğun bu hermetik "gnose" dışında olmak üzere, hem Jung'un ilk tipolojik savları ya da G. Durant'ın deneyüstü fantastiği çizgisinde ruhbilimsel bir çoktanrıcılık; hem de Nietzsche'den esinlenmiş olan, tümüyle tanrıtanımaz bir kutsalın yararına çalışan (A. de Benoist), Hıristiyanlık üstüne bir put-kırıcı yorumun yenilenmesi böylece gelişiyor.

Bundan başka dilbilim, özellikle biçimsel ve yapısal bir akılsallığın gelişmesini kolaylaştırdıktan sonra, göstergeler ile onların yorumları üstüne genel bir bilimin doğmasına da katkıda bulunacaktır. Yazı düşüncenin içeriği ile dil-yetisinin biçimi arasındaki yolun orta yerinde özgül bir araştırma konusu oluyor böylece; ama bunun özellikleri de, klasik akılsallık kurallarının yabancısı olduğu genel bir göstergeleme sürecini pekiştirmek olanağını veriyor şaşırtıcı bir biçimde. Öte yandan yorum işi de, çeviri, birleştirme, yineleme süreci yardımıyla yeni bir yapıt yaratmaya yönelik, sonsuz bir çalışmaya doğru evrimleşiyor. Bir metin, kapalı bir dizge olmak bir yana, temsil ettiği belirsiz bir yazış-tarzının taşıyıcısıdır artık. Demek, Nietzsche ile Heidegger'in etkisi altında, dille ilintisi olan bir oyun felsefesi doğuyor ve burada anlam yalnız bir ayrımlar oyununda kat kat açılabiliyor. Dil, her zaman boş bir yere, askıda bir zamana, ufuk için olduğu gibi, yaklaşıldıkça uzaklaşıp kaçan, bir yansız olana yollama yapar. Felsefe yapmak o zaman artık bir anlamın girdisini çıktısını soruşturmak ya da onu bir nedene bağlamak değildir, kenara çekilip durmaktır; çünkü, ancak böyle bir tutum içinde, onun uçurumdaki yapısı yeniden kurulabilir. Demek ki artık yazıyı ya da sözü tekyanlı, tekanlamlı saydamlığa indirgemek değil; tersine, parçalarda ve izlerde onlardan çıkan çokanlamlı "etkileri" kavramak söz konusudur. Kenara çekilip okunan açımlamalarında deşifre edilmiş olan bu metnin tekil statüsü, tersine dönük, olumsuz bir teolojiyi sanki yeniden canlandırıyor gibidir ve burada insanın sözü bir kalıtım yoluyla, Tanrı sözünün dille anlatılamayan değerini kazanıyor.

Yabancı ama boş bir arsayı ortaya açan bu ayrımlar oyunu, E. Levinas'ta özgün bir boyut kazanır. Her şeyden önce, Talmudik[22] metinlerle temasla işleyen yorum yöntemi burada, başkalıkla somut olarak karşılaşır ve gerçek bir ethik oluşturur. Bir bütünlük yaratmak çağrısına her zaman uyabilecek, "hierophanique" bir gnose'a karşı olmakla birlikte, E. Levinas başkası'nın yüzünde, sonsuz'un reddi kabil olmayan varlığını deşifre eder. Böylece başkası, kendi ayrımında, bir mutlak'ın varlığının moral göstergesi olur; ama, hiçbir zaman onunla karışmaz. Kişilerin başkalıkları böylece, özdeşliğe indirgeme dürtüsünü bozar; yalnız burada, belirlenip gösterilemeyen bir öte-

dünyanın bitmez tükenmez bir araştırılmasına bizi sokmaktan geri kalmaz.

Demek ki, Fransız felsefe tarihi on oniki yıldır, bilimsel, siyasal, ve gnostik üç büyük yönsemesi içinden bir çeşit yeni bir romantizme yönelmiş bulunmaktadır. Varoluşçuluk tarafından daha önce bozguna uğratılmış olan, ama yapısalcılıkla yeniden canlandırılan akılcılık dönemi, hem daha lirik, hem de daha kuşkucu bir iklime yer hazırlamış gibidir. Doğaya ve tarihe egemen olmak stratejilerinde, kendine güvenli, yekpare bir aklın yerini, şimdi bir direnme, giderek yıkıcılık dalgası alıyor: Özdeşlik, düzen, örgenlik, merkezilik gibi klasik değerler; ayrım, düzensizlik, parçalılık, çevresellik gibi değerler karşısında dayanamıyor.

Temellerini genişleten ve yasal biçimlerini artıran felsefi bilgi, özellikle çatal-bölünmeleri, izleri, boşlukları, yansız'ı saptamakla yükümlü görüyor kendini. Çoğun put-kırıcı bir eleştirinin dikkatli elemesinden geçmiş olan siyasal erk, bilgi ve tanrı, anarşist epistemolojilere, minimal siyasalara, boşlukları bulunan göstergebilimlerine, **apophatique** teolojilere kapı açıyor. Aydınlanma felsefesinin son çıkıntıları, bundan böyle, bir çeşit "bilisizlik öğretisi"[23] ile yeniden peçelenmiş oluyor.

AÇIKLAMALAR

(1) Dijon Üniversitesi'nde profesör; özellikle **Freud** adlı kitabıyla tanınmıştır.

(2) **Hermetisme:** Anlaşılması güç olanın niteliği; anlaşılmaz ve karanlık olma niteliği; bugün: "gizil bilim"in eşanlamlısı; Hint fakirlerinin, görülmeyeni görenlerin (**voyants**) ve daha başka gizemsel işlerdeki deneyleri kapsar.

(3) **Gnose:** Tüm kutsal bilgileri veren yüksek felsefe. En yetkin bilgi olarak ortaya çıkan her bilgi.

(4) **Aporia:** Bir sorunda çözüme varmanın olanaksızlığı durumu; çıkış yolunun olmayışı.

(5) **Clinamen:** Epikuros'a göre, atomların boşlukta düşerken kendiliğinden sapması. Atomlar aşağı düşerken kendiliğinden küçük bir sapma (lat. **clinamen**) ile birbirlerini bulurlar ve birleşirler.

(6) **Archétype:** İdeal model, Platon'un kullandığı anlamda. Jung'un derinlikler ruhbiliminde: Çevresinde söylenlerin ve dinlerin oluştukları, insan imgelerindeki temelli odaklar, çekirdekler (**noyaux**).

(7) **Manichéisme:** Evrende iki etken ilkeyi, iyilik ilkesi ile kötülük ilkesini kabul eden her türlü felsefi öğreti. İki karşıt kuvvet olarak, iyilik ve kötülüğe ilişkin ikici görüş.

(8) **Şaşırtma (alibi):** Suçsuzluğunu tanıtlamak için, suçun işlendiği anda

suç işlenen yerde bulunmadığını gösteren durum ya da etkinlik. Mecazi anlamda: şaşırtma, oyalama.

(9) **Pulsion:** Kimi edimleri yapmaya ya da red etmeye iten içgüdüsel eğilimi gösteren psikanalitik terim. İtki.

(10) **Libidinal:** Libido'dan geliyor: a) İçgüdüsel haz arayışı, özellikle cinsel haz; b) Psikanalizde: yaşam itkilerini, özellikle de cinsel itkileri yönlendiren ruhsal enerji (Freud); Nesnesi ne olursa olsun, her türlü ruhsal enerji. Genelde yaşama zevkinin ve yaşamın her türlü olumlu dışavurumlarının: cinsel yaşamın, sanat yapıtlarının, her türlü yaratının kökeninde bulunan yaşamsal güç.

(11) **Volonté de puissance:** Genel anlamda hükmetme ve buyurma tutkusu, ölçüsü bir biçimde kişiliğini gösterme gereksinimi.
Nietzsche'nin bir kitabının adı: "Hükmetme İradesi". Dünyayı etkileme, ahlaki kaygıları bir yana atıp, ortalama insandan daha güçlü olma iradesi.

(12) Baskıcı: Belirli ruhsal etkinlikleri ve süreçleri, kişinin isteği dışında bilinçaltına itmesi ya da bu itilerin bilince çıkmasını önlemesi.

(13) **Panoptique:** Bütün içi bir bakışta görülen yapı için söylenir. Gözleyicinin her hükümlüyü hücresinde kendisi görünmeden gözleyebileceği şekilde düzenlenmiş cezaevi için de söylenir. Panoptik sistem, hapishane.

(14) **İndifferenciation:** Biyolojide hücrelerin, erginlik evresine doğru hiçbir evrim göstermeksizin, dölütsel niteliklerini koruması; ayrımlaşarak gelişme göstermemesi.

(15) **Théophanique:** Tanrının ışıdığı, yol gösterdiği.

(16) Derinlikler ruhbilimi: Jung, Freud'un kişisel bilinçaltına, kolektif bilinç altını eklemiş ve bunun içeriğini incelemiştir; toplumsal bilinçaltının yorumlanması.

(17) Görülmeyeni gören, **visionnaire:** Doğaüstü görüşleri, iç aydınlanmaları olan ya da sanan kişi.

(18) **Esoterisme:** Bilgilerin halkın anlayacağı bir biçime sokulamayacağını ya da sokulmaması gerektiğini, yalnız az sayıdaki müritlere açılabileceğini öngören öğreti. Kapalılık, gizlilik anlamında da kullanılır.

(19) **Hierophanie:** Yunanca **Hiero:** ilk öğe, kutsal. **Phainein:** açığa vurmak. Eleusis gizemcilerinde başkanlık eden, çömezleri yetiştiren rahip; göz açan kimse: din ululanınca gözün açılması. Thophanie'nin karşıtı: Tanrının yol göstermesi.

(20) **Eons (aeons):** Gnostiklerde (gnostik felsefede), aklı ezeli ve ebediden sadır olan (türeyen) ruh. Ebediyet. Yüce varlıktan türeyen ve yeryüzünde onun etkisini gösteren, ölümsüz güçler.

(21) **Diaspora:** Özellikle sürgünden sonra (d.ö. VI. yüzyıl), en çok da d.s. I. yüzyılda Filistin dışında, dünyanın her yanına yayılan Yahudi topluluklarının bütünü.
İsrail oğullarının dünyaya yayılan on iki kavmi.

(22) **Talmudik:** Talmut öğretisi; Musa'nın yasalarını yorumlayan hahamların sözlerinin dergisi; Büyük hahamların öğretilerinin dergisi.

(23) **Docte ignorance: Docte:** bilgin; **İgnorance:** bilisizlik, cehalet.

YORUMBİLİM
(Hermeneutique)

Jean GREISCH[1]

Yorum sorunu artık sekter bir anlayışın işi değil; tersine, filozofların ne idüğünü bir türlü açıklayamadıkları, bir temel sorunun başlığıdır.

Yeni zamanların bir belirtisi mi bu? Elli yıl aradan sonra, bir yapıtın tam, ama "kuşkulu" bir çevirisi bize ulaşıyor: **Varlık ve Zaman** (Martin Heidegger); çünkü bu kitap, 1960 yılından bu yana, "yorumbilimsel felsefe" diye adlandırılan bir felsefe akımının doğuşunda bağlayıcı bir rol oynamıştır. Kitabını yayınladığı dönemde Heidegger, üzerinde dura dura şu noktayı vurguluyordu: Fenomenolojinin ağırbasan teması olan **yönelmişlik (intentionalité)**[2], bir "parola" değildir; bir "temel sorunun başlığıdır". Felsefi yorumbilim ile yıkmacılık **(déconstruction)** düşüncelerinin ortaya çıktığı bu dönemden bizi ayıran yirmi beş yıl, bize kalırsa, şu bulguyla örtüşmektedir: Heidegger'den gelen yorumbilimsel düşünceler kadar, Nietzsche'den gelen yıkmacılık düşüncelerinin de çevresinde dolandığı **yorumlama** sorunu, bir felsefe akımına kapısını açık, öbürüne kapalı tutan bir parola değil; tam tersine, ne idüğünü bir türlü açıklayamadığımız bir temel sorunun başlığıdır.

Filozofların, çoğun içtenlikle, ama her zaman bilinçli olmaksızın birbirlerine karşı kuşkulu davrandıkları bir dönemden sonra bugün, Wittengenstein'ın şu özdeyişinde birbirleriyle daha kolay anlaştıkları görülüyor: "Filozof, bir düşünce çevresinde birleşmiş olan bir cemaatin üyesi değildir, onu filozof yapan da bu durumudur." Gerçi çatışma sahnesi bugün daha hoşgörülü bir hava içindeymiş gibi görünüyor, gerçi anlam **(sens)** okulunun ateşli kurucuları ile "eli çekiçli filozoflar" birbirine artık biblo köpekler gibi bakıyorlar ama bize kalırsa, olası bir uzlaşmayı muştulayan herhangi bir şey de ortada yok henüz. Ancak, tartışmanın ilk evresine egemen olan o kestirip atıcı büyük zıtlaşmalar da güçlerini yitirmektedirler: Özdeş ile başkası, uygunlaştırma ile uygunluğu —bozma, demek— istemek ile genel-

leştirilmiş metinsellik, "zamansal uzaklığın yorumbilimsel verimliliği" (Gadamer) ile uzaklık uçurumunda ayrım üstüne çalışma gibi zıtlaşmalar, örneğin. Saymakla bitmeyen bu karşıtlık çiftleri de ayrıca iki büyük geometrik figür çevresinde düzenlenir: Bir yanda anlamın "varlıksal-yorumsal" çemberi, öte yanda, "her şeyin artık Güneş'te değil, yıldızda işlerlik göstermeye koyulduğu" inancı (Derrida).

Bugün de yine bu büyük karşıtlıklar duruyor yerli yerinde; ama, olup bitenlerin baskısı altında başkalaşmak üzeredeler de (her iki yanca ele alınmışlardır). Şöyle böyle sezilebilen yeni bir oy eşitliği varsa eğer, bu eşitlik, bakış açıları arasında herhangi bir yaklaşmayla, ya da olmayacak bir bireşim isteğiyle ilgili değildir; her iki yanın konumlarının mantığındadır. Kuşkusuz, başlangıçta, "yorumların çatışması" dönemine egemen olan iki büyük tematiğin en azından kısmi bir gerilemesini dikkate almak gerekir. Paul Ricoeur, yapısalcılıkla girişilen tartışma ile iyice belirginlik kazanmış olan felsefi bir iklim içinde, Marx, Nietzsche ve Freud, yani "kuşkunun ustaları" sorunsalını geliştiriyordu. Yine buna bağlı olan, "ikinci naivlik" izleği, temel yorumbilim sorununun, yitik bir anlamın yeniden canlandırılması sorunu olup olmadığı kuşkusunu güçlendiriyor gibiydi. Yıkmacılık filozofları kampında ise, "insanın erekleri" sorunsalının gerilemesi ile insancılık çevresindeki tartışmayı kaydedebiliriz.

Yeni oy-eşitliği konusunda daha kapalı ama daha bağlayıcı başka özgürleştirme etkenleri de hesaba katılmak gerekir: Bunların da birçokları arasında, sözgelişi, "konuşma edimleri" kuramcılarının ortaya atmış oldukları çözümsel akımın giderek büyüyen etkisine değinilebilir. Derrida'nın **La Carte Postale** gibi bir yapıtında, imzanın edimsel etkileri üzerinde düşünmeye çağıran bu sorunsalla ilgili birçok izler bulunabilir. **Métaphore vive**'den başlayarak ve (son cildi Kasım sonunda çıkacak olan) büyük **Temps et Récit** üçlüsünde, Paul Ricoeur'ün son yazıları üzerinde, bu yazarların etkisi açıkça görülmektedir. Daha bağlayıcı ve kesin olan bir nokta da şu: **Temps et Récit** gibi büyük bir felsefi girişimle, yorumbilim felsefesi, kaynaklarını büsbütün tüketmediğini ve yorumbilimsel çemberin iğretilemeleri ölçeğinde üretken olduğunu, parlak bir biçimde kanıtlamıştır. Yıkmacılık düşünceleri açısından ele alındıkta, yeni tartışma, var-

lıkbilimsel ayrımı kendi görünüş biçimlerinden biri gibi "anlayan" "kullanım amacı" sorunsalı çevresinde dönüyor gibidir. Ne var ki, bu genelleştirilmiş **kullanım amacı** sorunsalı, limit kavramı üzerinde yeni bir düşünmeden ayrılamaz; çünkü, böyle bir düşünme, kenar boşluğu, kenar süsü değerlerini, "estetik" alanında da **parergon**[3] değerlerini işe koşar.

Tartışmanın yeni genel-görünümü özellikle "insan ereksi" üzerinde Cerisy-la-Salle'in on yılının gösterdiği gibi, çeşitli yollarla Kant'ın kişiliğinin etkisi altındadır. Ne yorumbilim için, ne yıkmacılık düşünceleri için, Kant'ın getirdiği akıl biçimlerinin bütünüyle ilgili tartışma henüz kapanmış sayılmaz. Yıkmacılık düşünceleri, Nietzsche'nin aydın kişi dürüstlüğünden yola çıkarak, koşulsuz buyruğu **(impératif catégorique)**[4] yeniden bulmaya başlar. Daha birkaç yıl önce bile akla gelmeyecek olan bu yer değiştirme, kuşkusuz hem yorumbilimsel felsefe kampında, hem de yıkmacılık filozofları arasında kendini duyuran, Levinas'ın düşüncesinin etkisiyle ilgilidir.

Kant için pratik aklın geçerli olan yanı, kuramsal akıl ile yargının eleştirisi için de geçerlidir: Ne yorumbilim için, ne yıkmacılık düşünceleri için; zihin açıklığı, uyanıklık, eleştiri ve açıklık kazandırma isteği üstüne açılan soruşturma henüz sona ermiş değildir. Paul Ricoeur'ün **Temps et Récit**'nin üçüncü cildini, Kant'ın limitlerle ilgili sorunsalına bir inanç açıklamasıyla kapatmış olması anlamlı bir davranıştır. Yıkmacılık düşüncelerinin Kant'la olan ilişkisi daha karmaşık ve daha bulanıktır; Derrida'nın "**apocalyptique**"[5] sapması, ya da, deyim yerindeyse, **parergon** sorunu üzerine "özeklenmiş" olan "**Critique du jugement**"la ilgili çözümlemeleri, bunu daha açık bir şekilde gösterir. Ama, yorumbilimsel düşüncenin en çok dikkatini çekecek olan da bu "apocalyptique" sapmadır belki de; ne var ki, bu sapma da, bir zamanlar "yüce-yazı" **(archi-ecriture)** diye adlandırılan şeyin yeni bir belirlenimine yol açar gibi göründüğü ölçüde dikkati çekecektir. O **apocalyptique** "Gel" sözü şimdi. "her söylemin, giderek her deneyin, her işaretin ve her söz olayının deneyüstü koşulu" oluyor; ama böylece Levinas'ın o peygamberlere yaraşan "İşte geldim!" sözünden yola çıkarak belirlemeye çalıştığı anlamlamadan önceki anlamlılığı temellendiriyor. Bu çeşitli yaklaşımları birbiriyle karşılaştırmak zamanı

gelmedi mi? Bu soru, tartışmanın birinci evresinde zaman aşımına uğramış ya da yanlış konmuş başka bir sorundan geçer: **Özne** sorunundan; yani yıkmacılık düşüncelerinin '**onto-biographique**" yazı sorunundan geçerken ya da öykü ve zamansallık[6] çemberi üzerinde öbeklenmiş yorumbilimsel düşünmenin "anlatısal kimlik" kavramından geçerken yeniden bulguladığı özne sorunundan.

NOTLAR:

(1) Felsefe Fakültesi dekanı. Yapıtı: **L'âge herméneutique de la raison.**
(2) Yönelmişlik (**intentionnalité**) = Zihnin herhangi bir nesne ile etkin bağıntısı; zihnin gerçekle bağıntısı; bilincin varolan bir nesneye ruhsal bağıntısı.
(3) **Parergon:** Güzelleştirme, bir süsleme parçası, ek bir iş.
(4) **Imperatif Catégorique** = Kant'ı zorlayıcı kesin buyruk.
(5) **Apocalypse (Apocolyptique)** = Dünyanın sonu, kıyamet. a) Karanlık ve simgesel; b) Dünyanın sonunu, korkunç yıkımlarını çağrıştıran.
(6) **Temporalité** = Genelde, zamansal olanın niteliği. Görüngübilim ve varoluşçulukta: Yaşanmış zamın bilinci.

ESTETİK

Olivier Revault d'ALLONES[1]

Sanatlara karşı gösterilen ilgi giderek artıyor. Hiç görülmedik bir canlılık içinde olan estetik de yeniden felsefeye dönüyor.

Rakamlar şunu ortaya koymakta: Basında, müzelerde, sergilerde, konserlerde; eğitim ve öğretim alanında, toplumsal pratikte sanatlara ve bu konularda bilgilenme ve düşünmeye duyulan ilgi şaşırtıcı bir biçimde giderek artmakta. Sanatsal etkinlik ve sanat yapıtlarıyla haşır neşir olmak, birçok kimse için, baskıcı bir toplum içinde sanki bir özgürlük alanı oluşturuyormuş gibi; üstelik her yapıt her zaman bir açık pencere olmasa da.

Ne olursa olsun şurası bir gerçek: Sözcüğün en geniş anlamında "estetik", her yönden gelişmekte; bu çokyönlü gelişme, korku verici olmaktan çok, sevindirici.

Kurtuluş sırasında Etienne Souriau (1892-1979), **Revue Esthétiques**'i yayınlıyor; o sıralar dünyanın uzmanlaşmış iki dergisinden biridir bu; birkaç kez gömlek değiştirmiş, yenilenmiştir, bugün de **Privat**'ta yayınını sürdürmektedir. Souriau, Fransa'da eğitim ve öğretim alanında nerdeyse kendi başına bir estetik yaratmıştır. Gerçi o zamandan bu yana kullanılan yöntemlerde birçok şey değişmiştir ama, araştırma alanları, kuramsal bakış açıları başlangıçtaki amacı da, ileriye dönük dilekleri de olduğu gibi korumakta: Felsefenin sanatsal etkinlikleri hesaba katmaktan uzak kalamayacağını ortaya koymak. Ne var ki, sanat ve güzel üstüne genel ama bulanık konuşmalar yapacak yerde, şimdi pozitivizme düşmek tehlikesini de hiç önemsemeksizin, kesin fakat çoğun iyice tanınıp bilinememiş olgular birikmekte. Öte yandan, kuramsal yönden, estetik, eskisi gibi, kendisininkinden farklı temellere dayalı dizgelere ekli bir parça olmak şöyle dursun, Almanya'da 19. yüzyıldan bu yana, Fransa'da Victor Basch ile ardıllarından bu yana, kuramsal hazırlıkların çıkış noktası olmuş, bunların tutarlılıkları başka çalışma alanlarında da duyulmuştur.

Gilles Deluze geçenlerde, **L'Autre Journal**'in Ekim sayısında, en azından üç yaratı yeri olduğunu vurguluyordu: Bilgileri ve teknikleri yaratan bilim; yapıtları yaratan sanat, kavramları yaratan felsefe. Bu arada sanatı estetikten ya da sanat felsefesinden ayırt eden sınırı da gösteriyordu: Estetiğin görevi kavrama varmaktır; ama, bu da yine bağıntıları düşünmektir.

Fransa'da estetiğin bugünkü durumu, araştırma, öğretim ve yayın açısından ele alındıkta, çok büyük bir çeşitlilik gösterir. Birçok üniversite felsefe, sanatların öğretimi ya da sanat tarihi ile kimi zaman birlikte, kimi zaman da ayrı bir dal olarak çalışan estetik bölümleri açmış bulunmaktadır. Strasbourg'da, Rennes'de ve Paris'te birçok üniversitede. Öte yandan, C.N.R.S.'de otuz yıldanberi araştırmalara ve yayımlara destek politikasını sürdürüp götürmektedir. Bundan başka, günümüzde hâlâ süre gidon, sanatlar ile bilimler arasındaki ilişkiler üstüne yirmi iki araştırmaya destek olan bir A.T.P. (Programlanmış Tematik Eylem) kurumu oluşmuştur; özel ya da kamusal başka kuruluşlar da, örneğin İ.R.C.A.M., İ.D.H.E.C., Uluslararası Felsefe Kolleji, mimarlık okulları, Güzel Sanatlar Okulu, George Pompidou Merkezi, Le Villette, kendisine özgü yeri vermişler-

dir estetiğe. Bu arada unutmuş oldukları da vardır elbet. Şimdi, peki ama denecek, bu kaleodoskopik görüntüden kimi kuvvet çizgilerini ortaya koymak olanağı yok mudur? Olasılıkla.

İlk nokta şu: Burda adı geçen filozoflarda, sanat nerdeyse her zaman bir çıkış noktası olmakta, etkisini de izlenen bütün yollarda kendini duyurmaktadır. Deleuze'de, Lyotard'da, Derrida'da, giderek Foucault'da bu görülmektedir. Aslında, daha önceki kuşakta da, sözgelimi Sartre ile Merleau-Ponty'de de bu duruma rastlanılmaktadır; ama hepsi için ayni şey söylenemez.

İkinci nokta: Bu daha çok estetikte on yıldır görülen bir şey: Sanatların incelenmesi artık ne tarihsel bakış açısıyla, ne de 1950 ile 1975 yılları arasında çalışma alanını aralarında bölüşmüş olan toplumbilim, psikanaliz, göstergebilim (semiotique), yapısal çözümleme, vb. gibi değişik yöntemlerle yetinmektedir. O sıralar estetiğin gösterdiği bu dağınıklık, araçlarının dağınıklığından ileri geliyordu. Bu araçların nesnelerini sonuna kadar tüketmiş olması, ya da onu kurmayı bilememiş olması, gerçekte bir şeyi değiştirmez; çünkü estetik, kendi eleştirel anıklığı denebilecek şeyi artık bulmuştur: Sanat yapıtı, kesinlik savında bulunan ve toplumsal, ideolojik, siyasal, ethik, vb. içermeleri, anlamlamaları ya bilmeyen ya da bilmezlikten gelen bir yolla biriktirilmiş olgulardan ibaret değildir sadece. Bir yapıtın taşıdığı hakikat payı, değeri, daha önce 1919'da Walter Benjamin'in istemiş olduğu gibi, öyle hemen yapısında ya da yapımında değildir; kendi dışında tuttuğu yerde ve insanlar üzerindeki etkisindedir.

Bu bakış açısından, onların tarihlerini yeniden kurabilecek durumda olmak da gerekir. Liliane-Brion-Guerry yönetiminde, 1971'de başlamış olan L'Année 1913 üstüne ortaklaşa kaleme alınan yazılar dizisi, bu açıdan alındıkta yeni bir tarihi başlatır. Dolayısıyla bir sanat yapıtının anlaşılması ya da giderek değerlendirilmesi, içinde doğduğu toplumun eleştirel bir incelenmesi yapılmadan olamıyorsa eğer, o zaman, estetikte bu türden yeni bir tutkunun, sanat tarihinde, siyasal felsefede, toplumbilimde, yazın bilimlerinde, vb. önemli sonuçları olacaktır. Aslını ararsanız, insan bilimlerinde bilginin bu çeşitli alanları birçok kez, hem de kendi öz devinimleriyle, estetiğin evrimiyle birlikte iler-

lemiş, giderek kimi zaman bu evrime esin kaynağı olmuşlardır: Budunbilim için de geçerlidir bu durum.

Yine kaleodoskopa bakacağız, hem de seve seve: Sözgelimi burada, sanat yapıtlarını genel beylik düşüncelerden çok daha önemli sayan, Gilbert Lascaut'nun o çok özgün düşüncesinden; sanat yaratısının somut koşullarının incelenmiş olduğu, 1975'-denberi beş cildi yayınlanmış bulunan René Passeron yönetimindeki ortaklaşa çalışmalardan, yani **Recherches poétiques**'-lerden söz edilirdi; ayrıca, yine Liliane-Brion-Guerry yönetiminde, **L'Esprit et Les Formes** dizisinden de söz edilmeliydi; çünkü bu dizi, Goethe, Schelling, Riegel, Wölfflin, Yeats, vb. gibi çok önemli yazarların temel metinlerini Fransız okuru için daha anlaşılır kılma çabasını sürdürmektedir.

Bu adlar ve daha başkaları aklımıza şunu getiriyor: Özellikle Cermen dili konuşan dünyada, yazarlar, aşağı yukarı yetmiş yıldır, estetiğe öyle görevler yüklemişlerdir ki, Fransa'da estetik artık en sonunda bunları karşısına almayı kararlaştırmıştır. Bu çalışmaları tanıtmak ve eleştirel bir incelemeden geçirmek için birçok kimse, öğrenim ve basınla iyice iç içe girmiş araştırmalara kendini adamış bulunmaktadır: Strasbourg'ta Philippe Lacoue - Labarthe ve Jean - Luc Nancy ile Nanterre'de Jean - René Ladmiral ile Paris'te Marc Jimenez, Marc de Launay ve bu satırların yazarı, vb. ile durum budur. Çünkü, ortada bir terslik var: Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas, Marcuse, Lukacs (Nicolas Tertulien ve Reiner Rochlitz incelemesi), Bloch (Arno Münster incelemesi) gibi yazarlar öyle kavramlar ve kuramlar ortaya atmışlardır ki, bugün birçok Fransız estetikçisi bunları daha yeni yeni görmekte ya da yepyeni şeylermiş gibi sunmaktadır. Ama bütün bunları açıkça ortaya çıkarmak ve bu arada komşularımızın çalışmalarını sürdürüp götürdüklerini de unutmamak gerekir.

Bu yüzden, estetikte hiç görülmedik bir canlılık vardır diyorsak, bunda bir abartma görülmemelidir. **Philosophia perennis**'in[2] çeşitli insan bilimlerine, yani estetik, epistemoloji, mantık, ethik gibi "küçük mesleklere", ya da daha çok toplumbilime ve giderek ruhbilime, vb. bölünüp parçalanmak eğilimini gösterdiği bir dönemde, estetiğin niçin biraz da ufak tefek işlerle uğraşmaya koyulduğu anlaşılabilirdi elbet. Ama felsefe-

nin artık kendi kimliğini bulduğu ve doğrusunu söylemek gerekirse, estetiğe döndüğü bugün, estetik de ona dönmektedir, denebilir.

Bütün sanat yapıtlarını anlamayı sağlamak için bir anahtar vermek, hele sanatçılara yol göstermek, asla söz konusu olmayacaktır. Buna karşılık, estetik de değerlendirme hakkını kendine saklı tutacaktır; bu da aslını ararsanız, yansımalı (**reflexive**) düşüncenin sanat yapıtlarına karşı gösterebileceği, başta gelen bir saygı davranışından başka bir şey değildir. Bizce işin en kötüsü, tekboyutluluğun sanata da girmesi olabilirdi ki, o buna karşı komayı ve başka çıkış yolları önermeyi üstlenmiş bulunmaktadır zaten.

Estetiğin yol açabileceği tehlikelerden biri de şudur: Estetik çoğun oyalanma, geçmişe dönme, gülünçlük, küçük ufak şeyler, vb. üstüne parlak konuşmalara insanı sürükleyebilir ve bunlar bazen yararlı ve içaçıcı da olabilir. Ama, ağaçlar ormanı görmeyi engellememelidir.

Unutulmamalıdır ki sanat, mal (emtia) düzeyine düşürülmekle ve reklamcılıkla tehlikeye düşse, hattâ için için kemirilmiş olsa da, ne kazanç hırsının, ne hükmetme istencinin, ne yıldırının, ne de, belki daha zararlı olan kayıtsızlığın büsbütün etkisi altına alamadığı boyun eğdiremediği, son çalışma alanlarından biri olarak kalacaktır. Sanat ürünleri deryasında, sanatın üstünlüklerini şaşmaz bir biçimde ve her zaman özgün bir şekilde değerlendiren şeyi aramak: İşte estetiğin çetin görevi bu! Çetin, ama kaçınılmaz da.

NOTLAR:

(1) **U.E.R. de philosophie de Paris I'de profesör (Panthéon Sorbonne); Revue Esthétique'in (Privat) ortak yöneticisi. Yapıtı: Plasir à Beethoven.**

(2) **Philosophia perennis:** İlk, temel felsefe.

FİZİKÖTESİ
(Métaphysique)

Claude MORALİ[1]

Fizikötesinin dönüşü mü? Fizikötesi, analitik felsefeye olduğu gibi, kuantik fiziğe de baskın yapıyor.

Uzun süredir varlık erkenden yatıyordu; seslenmelere bu yüzden çok seyrek kendini gösteriyordu. 1975'ten beri Fransa'da fizikötesi artık güncel olmaktan çıktı mı, yoksa tarihe mi daha çok duyarlık göstermekte? Petrol şoku ile uzun erimli yorumların ve umutlanmaların belli bir gerilemesi dışında, bu dönemin pek çarpıcı bir yanı yok. Petrol konusunda ise, Queneau gibi, bu işin kökenine kadar inip özünü araştırabilen çok az kimse var, hiç denecek kadar az. Beklentilerin boşa çıkmasına gelince, acaba bu, bir sığınma, bir geriye çekilme, fizikötesine dönüş yolu açamaz mıydı? Öyle ya, çocuklarının Aziz Thomas öğretisi yolunda yetiştirilmesi hakkını almak için, binlerce kişinin sokaklara dökülüp gösteri yaptıkları görülüyor. Kitle iletişim araçları, ruhun dölete ne zaman girdiğini ya da insan kimliğinin spermada olup olmadığını öğrenmek isteyenlerin dilekleriyle yankılanıyordu. Fizikötesinin bir geriye dönüşü müdür bu? Çünkü Marx, Nietzsche, Freud, yapı ve bilim, bir zamanlar ona her türlü çıkış yolunu kesmiş gibi görünüyordu; şimdi bir canlanma mı vardı bütün bu cephelerde?

Bilinen asıl anlamında varlık olarak varlığa ilgi duyan bir kişi için, Felice ile Coninck'in (1984'te ikinci cildi çıkan) **Cours de Metaphysique**'ine sahip olmak yine de iç açıcı bir şey; öte yandan, Gilson'un çizgisinde giden Kalinowski'nin **L'Impossible métaphysique** (1981) için de aynı şey söylenebilir; son zamanlarda, **Constantes philosophiques de l'être**'in yapılan yeni baskısı, Thomascılığın gerçek ve sahte kalıtçıları arasında ayrım yapma konusunun tartışıldığı bir alanda, giderek büyüyen bir yetkeyi örnekleyerek açıklıyor.

Aşırılığa düşmeksizin güncelliğe bağlı kalan, gerekli olanı kurtarmak amacıyla, bilinç-altına itilenin bilince dönüşünü, inatla bilinç altına tepmeyle uğraşan "Üç B"lerin topluluğu, gelgeç modalara karşı bir savaşı kuvvetle sürdürmektedir: Brun, **Les masques du désir**'le; Boutang, **L'Apocalypse du désir**'le, var-

lığa daima bağlı kalan Bruaire de **Pour la métaphysique, L'être et l'esprit**'le. Bu olayların akışına da uygundur. Burada asıl şaşırtıcı olan, kuantik fizik alanında bir çatışmanın yeniden ortaya çıkışı: dünyanın var olup olmadığı, zaman, belirlenimcilik gibi. Böylece tinselcilik bir kez daha kendini gösteriyor; ama bu kez, daha çokyanlı olarak, daha gizemli, fantastik, egzotik bir tinselcilik şeklinde kendini gösteriyor ve fiziksel modellemenin çatlaklarından içeri giriyor. "Bilim ve Vicdan" konusu üzerinde yapılan ve yankılar uyandıran Cordou Kongresi (1980), neşeli bir hava içinde Leibniz'den sesler yankılıyor, ama kesinlik yok gibi. Özgün bir **gnose**[2] oluşturmak amacıyla, kendi dalgası içinde, olgusallıktan **(positivité)**, söylenden **(mythos)**, mantıktan kopup gelen enkazları sürükleyip getiren ve psikanalizden kaynaklanan, kuramsal bir yükselmeyi de (kabarmayı da) bu eğilime bağlamak gerekmez miydi acaba?

Ama çözümsel felsefedeki başkalaşma daha da şaşırtıcı geçiyor; az zaman önce ciddiyet tabelasıyla ortaya çıkarılan bu felsefe, gerçekte büyük boyutlarda fiziköte bir sevince yol açıyor. Örnek: Zaslawsky'nin çözümsel felsefe denemesi **Analyse et l'être** (1982); ama bundan başkaları da var elbet, sözgelişi, Fransızçaya çevrilmiş olan Anglosakson ustaları: Ryle, Strawson, özellikle de **Le logique des noms propres** adlı yapıtıyla ün salan Kripke; bunlar, Hume'un, Berkeley'in ya da Leibniz'in büyük oyuncu **(joueuse)** geleneğini yeniden saygınlığa kavuşturuyorlar.

Büyük araştırmalar ilk hızlarını koruyor, her biri kendi küresinde özerk; yandaş toplamak için bir rekabet kaygısı duymadan kendi yolunda ilerliyor. Heidegger'in bıraktığı kalıt, Beaufret olayının tanımu gelmeyen etkisiyle ayakta duruyor bir yanda; öte yanda, Michel Henri'nin katkısı; o, ilkin Marx'ı, sonra da şaşkına çevirdiği Japonların gözü önünde Freud'u, eski yurtları olan varlıkbilime yeniden yerleştiriyor. Deleuze **Mille Plateaux**'nun yıpranmış saygınlığının ötesinde, bir'in ayrımsızlaşmasını[3] pul pul parıldayan acayipliklerle inceltiyor; karanlık salonlarda ve galerilerde görünüşün peşinde koşuyor. Her türlü varlığın ötesine göçmüş olan Derrida'ya gelince; o erişilmez bir yerdedir artık; tüm dünya uluslarından oluşan yığınla öğrencisine, bulunduğu yerden iyi bir varlık hatırası çiziktirdiği kartpostallar gönderiyor.

Bu odaklar çevresinde hatırı sayılır birkaç şey dolanmakta. Doğuda, Lacoque-Labarte'ın **Sujet de la philosophie**'siyle (1979) birlikte, mutlak eklektizmi. Bir azınlık mutlaklığı: Laruelle, **Une biographie de L'home ordinaire**'i savunuyor. Ya da daha başka, Jambet ile Lardreau'nun parlak ve duygulu **Le Monde**'unda örnek bir yeniden-dönmelik (1978). İhtiyar Ricoeur bu sakin ama diri Varlık görünümü içinde yerini alıyor. Erk'in elinde olmayışına titizlik gösteren, mesafeli ve dikkatli yönetici olarak, mimésis[4] ile tasarımın **(représentation)** karışık dalgalanmalarına açıklık getirmeye çalışıyor **(Temps et récit)**. Sanılır ki, yıkmacılığın biriktirmiş olduğu gereçler, özdeksizliklerin çağcıllık-sonrası yapısını yükseltmekte kullanılıyor. Fizikötesinin aşılması, hiçbir şeyce aşılmama, son kertede, aşılmaz olma kaygısına yer açıyor.

Bununla birlikte, Blanchot'nun ve Levinas'ın büyük ışımaları her zaman egemen. Fizikötesinin doğma büyüme yerlisi midir bunlar, yoksa etkileri, çok uzaklardan yayılmış olmalarından mı ileri geliyor?

NOTLAR:

(1) Pantin Lisesi felsefe öğretmeni. Yapıtı: **Qui esk moi aujourd'hui?**
(2) **Gnose:** bkz.: "Felsefenin Çağrısı", not: 4.
(3) **Dédifferen ciation:** Bir doku hücresinin özgül niteliklerinin hepsini ya da bir kısmını yitirmesi.
(4) **Mimesis:** Bir başkasının konuşmasını, aksamını, davranış biçemini taklit, öykünme.

SİSTEMCİLİK
(Systémique)

Jean - Claude GUILLEBAUD[1]

Gitgide yıldızı parlayan dizgeci yöntem, büyük bir gelecek ve anlam tutkusu içinde. Dünün kuşkucu ve beklentileri suya düşmüş büyük düşünceleriyle ilgisi olmayan bir sevinç.

Bu sözcüğün (le **systémisme**) şu sıralar yıldızı gitgide parlıyor. Artık kuşkuyla karşılanacak evrede. O denli dikkatle izleniyor ki, daha şimdiden ürkütücü bir işlev kendisine yüklen-

mekte: Gerilemekte olan düşüncelerin hakkını savunmak işlevi. Bir "izm"den ötekine: Bir yüzyıl bitimini düşünmeye hazır, yeni bir entelektüel şıklık açıkçası, varoluşçuluğun, Marxçılığın, Freudculuğun ve yapısalcılığın birbirine giren can çekişmeleri, yeni bir yöntem'e yavaş yavaş yer açıyor sanki; ne denli kötü tanımlanırsa, ne denli bulanık bir şekilde gizemli olursa, "yeni kılıklı" **(new look)** bir esoterizm sınırlanırsa, çekiciliği de o denli artan bir yöntem.

Düşün yaşamındaki "üçüncü piyasa" üzerinde, yani kitle iletişim araçları piyasasında, sistemizm ya da sistemik, giderek başka bir güzellik daha taşıyor sanki: bilim ile vicdanı, temel parçacıklar fiziği ile İncil'i, yeni-liberalizm ile kızkardeşimin elini, şiirsel ve dumanlı bir çeşit ayrımlaşmazlık içinde uzlaştırmanın güzelliği. İşte böylece, bundan eminim mağmalı ve nerdeyse "Garaudy'sel" bir bakış içinde, İlya Prisogine ile Isabelle Stengers'in **Nouvalle Alliance**'ının ya da Michel Serres'in **Hermes'**lerinin ardışıklığı, kayda geçmiş oldu. Ama aynı zamanda "örgenleştirici rastlantıyı, büyüleyici bir formüle", "karmaşıklığı" da bir "**tabernacle**"e[2] koyarak, **anlam** ya da **nedensellik** sorununu **sitemizm**'in kuşattığını görmekten için için bir sevinç duyuldu ve ne hafiflikle! Sanki bilme yetisini aşan öğeler vesilesiyle, sanki bir yorum yapıyormuş gibi görünerek, sanki Diafoirus[3] sendromuna kendini kaptırmak söz konusu imiş gibi.

80'li yıllarda, düşünce alanında doldurulacak boşluk öyle göze batarcasına açık ve (aslında) genel şaşkınlık öylesine büyük ki, sistemizm de adeta daha var olmadan önce yok olmak gibi garip bir tehlikeyle karşı karşıya. Bundan başka, burada yapacak bir işleri olmadığı halde, kimi yazarların bu sancak altında toplandıkları ve aynı yıkıcı hareketin "suç ortakları" imiş gibi sunulmuş oldukları da dikkate değer bir nokta. Bernard d'Espagnat'dan Michel Serres'e, Henri Atlan'dan Francisco Varela'ya, Hans von Foerster'den Olivier Costa de Beauregard'a, Edgar Morin'den René Rhom'a, Jean-Pierre Dupuy'den René Girard'a gerçek bir şebeke ipinin aralarında dolaştığını kesinlikle söyleyemeyiz. Öte yandan dikkate değer birkaç kalem tartışması da bunun tersini ortaya koymakta: Bundan beş yıl önceki **Le Debat**, da Thom'u Prigogine ile Morin karşısına çıkaran tartışmalar ya da 1981'de Corneliers Castoriadis ile René Girard'ı karşı karşıya getiren özörgenleşme üstüne tartışma.

Ancak, ister istemez görülecektir ki, adı geçen bu yazarlar arasında, yıldan yıla bir kitaptan ya da kollokyumdan öbürüne **bir şey** geçmektedir, önemli sayılabilecek bir şey. Çeşitli kollokyumlar bunu resmen belirterek gerçek bir düşünsel yakınlığın altını çizer gibidir. (Cerisy/Standford, 1981 "Düzensizlik ve Düzen" Kollokyumu). Aynı şekilde, birkaç yıldır, Sainte Geneviève Dağı üzerinde ve Politekniğin koruyuculuğu altında, C.R.E,A. (Epistemoloji ve Özerklik Araştırma Merkezi), başka yerde başlamış olan bu çalışmayı sürdürüp derinleştirmektedir. Hangi çalışmayı, diyeceksiniz. Kitle iletişimindeki yavanlığa düşmeden ya da güveni kötüye kullanmadan özetlenebilir mi bu? Kuşkulu.

Ama biz şöyle ağırdan alarak birkaç saptama öne sürebiliriz: Bu çalışmada, her şeyden önce, gelecek için oldukça köklü bir nitelik taşıyan disiplinlerarası bir öğe vardır. Ve bu sanıldığından da yenidir. Yukarda adı geçen yazarlar matematikçi, fizikçi, biyolojist, ekonomist, din tarihçisi, sosyolog, enformatikçidirler, vb. Bu adamlar, "kendi kendileriyle konuşmakla" yetinmeyerek, gerçekten bir disiplinden ötekine, teknik açısından kesinlikle işlemsel olmayan, ama yine de sözgelimi, biyolojiden ekonomiye geçerken korunulan ve zenginleşen kavramları birbiriyle karşılaştırıyorlar. Bu da gösteriyor ki, biyolojistlerin, matematikçilerin ya da ekonomistlerin, bilgi alanında fiilen ortaklığa koyabilecekleri, **anlam** sorunuyla ilgili olabilecek, köklü bir şeyleri vardır.

Hem Costariadis'in felsefi-siyasal düşüncelerinin, Henri Atlan'ın şebekeler üstüne derin enformatik, Jean-Pierre Dupuy'ün de ekonomik düşünce üstüne çalışmalarının; hem de bir Francisco Varela'nın biyoloji alanında çok "sivrilmiş" çalışmalarının bağrında birleşen **özerklik** ve **öz-örgenleşme** kavramları bu türdendir. Yine bu yolla, kaostan yola çıkarak düzen ve düzensizlik arasındaki bağıntılar üzerinde yürütülen düşünmeler de aynı zamanda kolayca okunabilirler ve birbirinin belki de tamamlayıcısıdırlar. Girard gibi bir Hıristiyan kişide ("kurbanlık bunalımı") Serres gibi bir bilim felsefesi filozofunda, Dupuy gibi bir ekonomistte (Adam Smith'in "görünmeyen eli"), Von Foerster gibi bir matematikçide (**order from noise**/"gürültüden gelen düzen") bu düşünmelere raslıyoruz.

Belki daha dikkate değer bir saptama da şudur: Bu yazarlarda, **nedensellik** sorununun oldukça genel ve yeni bir tarzda

ortaya konuş tarzı, yolu. Şimdi artık bu yol, doğrusal ve katı bir biçimde kartezyen değildir. Yukarıdan aşağıya gitmez; tersine, tam anlamıyla dizgeseldir; yani, tepkilerden, karşılıklı etkileşimlerden, geriye-tepkilerden oluşur; apayrı bir karmaşık oyunu içinde taşır. Burada **sistemizm**, ikili düşüncelerin ve gerçek anlamda ideolojik katılıkların ya da giderek **diyalektiğin** oldukça basit "tango"sunun ölüm çanlarını çalar. Aynı fikir düzeni içinde, bu yazarların çoğunda, garip bir ilişkinin izi de bulunur: parça ile bütün arasında, acayip bir biçimde yeni, şu birkaç satırdan daha fazlasına layık, güzel toparlayıcı bir ataklık.

Kısacası, saf-derun bir şeymiş gibi görünen, ama susarak geçiştirmek için de ciddiye alınabilecek bir sebep göremediğim bir şeyi nasıl anlatmalı? Bütün bu çalışmaların **mezzo vocce** sevinci, daha derine varıncaya kadar kuşkulu ve beklentileri suya düşmüş düşüncelerimizle ilgisini koparmış gibi görünen, ateşli bir gelecek ve anlam tutkusu.

NOTLAR:

(1) Seuil yayınevinde, **Empreintes** dizisinin yönetmeni ve yazar.
(2) **Tabernacle**: İbranilerde, tapınağın yapılmasından önce, Yasa tabletlerinin ve kutsal eşyaların saklı tutulduğu çadır.
(3) Diafoirus: Moliere'in **Malade Imaginaire** oyunundan iki kişi, baba ve oğul. İkisi de doktor, bilisiz ve şarlatan.

ÇAĞCILLIK-SONRASI

Christiane Buci-GLUCKSMANN[1]

(Baudrillard'ın, Virilo'nun ve Lyotard'ın çözümlemelerinden yararlanarak, bulanık anlamlı bir kavrama yaklaşım)

Önüne geçilmez bir teknolojik ilerlemenin verdiği iyimserliğe, kesin bir tarih duygusuna, özgürleşmiş bir geleceğin değişik ve devrimci ütopyalarına bağlanmış bir gerçeklik üzerinde akılsal ve demokratik bir egemenlik kurulmasına dayalı, evreni ku-

şatıcı bir "uygarlık" tasarımı olarak bilinen çağcıllık, 70'li yıllarda bir bunalıma girmiştir: İşte bu saptama, çağcıllık-sonrası ile ilgili, gerek Fransız, gerek uluslararası çeşitli söylemleri birleştiren, geniş kapsamlı, apaçık bir olgudur.[2] Kavrama gelince, anlamı bulanık mı bulanık; çünkü, burda Aydınlanma ve özne felsefesine, yeni bir liberalizm anlayışıyla yeniden yorumlanmış insan haklarına, Weberci ya Wittgensteinscı çeşitlemeleri içinde minimal akılsallık vb. gibi klasik akılsallıklara dönüş yararına, basit bir bunalım söyleminden, eleştirilmesi gereken, giderek karşısına çıkılması gereken bir yeni akıldışıcılıktan mı söz edilmekte? Yoksa Habermas'ın istediği gibi,[3] bir "iletişimsel-ethik" çerçevesi içinde yeniden temellendirilecek, eleştirel modellerini henüz tam olarak işleyememiş denebilecek "tamamlanmamış bir tasarı olarak çağcıllık"ın, yeni-tutucu değişik bir biçiminden mi? Ya da her türlü biçimiyle Fransız "ayrımlama" felsefesinden (Giles Deleuze'de "**différence**", Jacques Derrida'da "**differance**", Jean-François Lyotard'da "**differend**") yararlanarak, şimdiyle, tarihle ve Batı felsefesi kalıtıyla yeni bir ilişkiyi kabul etmek mi gerekmekte? "Özne ötesi" bir düşünce gün yüzüne mi çıkmakta? Kestirilemiyor. Henüz fizikötesinin (metafiziğin) etkisi altında bulunan bir "tarih felsefesi"nin büyük yapılarından, yani doğruçizgisel, tek zaman, yeninin ontolojisi, kopuş-aşma-bireşim'in tarihsel diyalektiği gibi yapılardan kurtulmuş bir düşünce. **Çağcıllık-sonrası felsefesi**'nden söz etmemize izin verecek bir şey. Yani, Kant'daki üç **Eleştiri** anlamında) aklın bir dağınıklığı üzerinde duran, "yıkmacı" bir girişim; düşünceyi olaylara, tekilliklere, başkalıklara, rastlantıya ve zamansallıkların ve belleğin oyunlarına açan, akılsallık paradigmalarının bir çokluğu. Kısacası, Robert Musil'in deyimiyle, bir tür "akılsallık-üstü". Nihai paradoks: Çağcıllık-sonrası, çağcıl'ın gerçek bir arkeolojisine giden bir yol mudur acaba?

Nasıl ilerleme çağcıllığı kopuk durumda bir gerçek yararına, 17. yüzyıdan beri kendisini temellendiren tasarımsal mekânın ve varolanın bir eleştirisi içinde ve aracılığı ile kurulmaktan geri kalmadı ise, çağcıllık-sonrası görüşü de, **gerçeklik kavramındaki bunalımdan doğar.** Sanki, yeni tekniklerin toptan gelişmesi, bir toplumsal anlaşma meydana getirmekte kitle iletişim araçları alanının yaygınlaşması, giderek son bilimsel bulgular, büyük pekinlikler, özdeşlikler, uzaysal-zamansal ilgi bağlantı-

ları karşısında bir çeşit **tarihsel gerçekleşmezlik,** bir iğretilik duygusu yaratmak üzere alışılmadık bir biçimde birleşmişlerdi. Tüm "ölüm öykünmeleri"nin yeni-Baudelaireci melankolisi, yumuşak ve "dallara ayrılmış" bir bireycilik, daha barok bir düş kırıklığı ya da daha Ferud'cu bir yas işçiliği: İşte çağcıllık-sonrası bu "gerçeğin daha az gerçekliği"nden kaynaklanır. Gitgide daha çok parçalanıp bölünen, günlük şiddet ve totalitarizm payı içinde donup katılaşan bir dünyada, Varlık ile tasarım arasındaki boşluğun derinleştiği, bir "eşya durumu".

Bu yüzden, Jean Baudrillard'ın kimi çözümlemeleri izlendiğinde görülecektir ki, bu "tarih-sonrası" ("post-histoire"), her şeyin sahtesinin ve bunların toplumca paylaşılmalarının dönemidir; bir siyasanın yazgısı ve onun "biçim-dışı biçimi" **("forme informelle")** olarak, bir göz aldatmaca ve ayartma dönemidir ve bu siyasa içinde kamusal alan reklam alanına yol açmaktadır, ("bir dala ayrılmış", genç, başarılı olmak gibi) yeni değerleriyle birlikte. Oysa, ayartma kuralı, "gerçek" üstüne oynamak değildir: "Ayartmak, gerçeklik olarak ölmek ve tuzak olarak kendini yaratmaktır." Kendi bozuklukları (terörizm, pornografi, vb.) ve kendi "kahredici stratejileri"[4] ile belirginleşen bir çeşit politika-ötesi hesabına, üretim gibi (Marx) ya da istek gibi (Freud) çağcıl simgelerden **(figure)** bizi uzaklaştıran bir tuzak.

Büsbütün başka bir dilde ve daha başka varsayımlarla birlikte, içi yenmiş, koflaşmış bir gerçeğin bu sorunu, Paul Virillio'nun kitaplarında, **L'Esthétique de la disparition**'dan **L'Espace ciritique** ya da **L'Horizon négatif**'e varıncaya, hiç güçlük çekmeden bulunabilecektir. İlgi bağlantıları bunalımı üstüne yapmış olduğu çözümlemede Paul Virilio şu noktanın altını çizer: Enformasyon ile yeni teknolojilerin (örneğin, karşılıklı yüzlü ekranların genelleştirilmesi, benzetim işlemleri, bireşimsel görüntüler, vb.) hızla gelişmesi, gerçek ile benzetim, gerçek ile görüntüsü arasındaki geleneksel hiyerarşi ve zıtlaşmaları gitgide daha çok soyutlaşan ve dünyalaşan bir bileşik mekân-zaman hesabına tartışma konusu yapmaktadır. Sonuç: "Böylece gerçeklik etkisi dolayımsız gerçekliğin yerini almakta"; o kadar ki, çağcıl bir görünme estetiğinden, hiçbir kararı olmayan, görüntülere özgü bir "gözden yitme estetiği"ne ve artık içinde "kurbanların

tip çağcıllığı belirlemekten geri kalmamıştı. Bu açıdan bakıldıkta, Gianni Vattimo, değer olarak yeniye dayanan bir "çağcıllık ontolojisi"ni hükmetme iradesinde görmekte haklıdır elbet.[7] Çağcıllıkların daha az tekyanlı bir yeni tanımından önce varolan budur.[8]

Böylece, "daima yeni" olan, giderek her türlü toplumsal dayanışmadan yoksun basit bir teknolojik ilerleme olan, yeninin bu cisimsellik kazanışı, sonunda gerçek bir "deney körelmesi"ne gelir dayanır (Benjamin). Bu demektir ki, eğer çağcıllık-sonrası, "yeni" teknolojilerin teknik-etkili söylemini öngören bir çağcıllık görüşünün basit bir değişik şekli olmaya indirgenmek istemiyorsa, terimin Freudcu anlamında, çağcıl'ın gerçek bir geçmiş-anımsanması'nı gerçekleştirmesi gerekir. Ama bu da, ne geçmişin ve onun değerlerinin ("bütünselleştirici" gelenek, din, kutsallık vb.) eklektik ve nostaljik yeniden canlandırılması, ne de nihilist ve kynik bir dünyada, sahtelerin ve yüzeysel etkilerin hiç ses çıkarmadan sineye çekildiği bir geçmiş anımsamasıdır.

Lyotardı'n son kitabı **Le Différend**'da bu geçmiş anımsaması işi bulunabilecektir sanırım.

Tarih ile olan ilişkimizde geçmiş-anımsanması: Eğer artık yasallaştırıcı ve genel geçer bir "özne" yani belli edilmiş, biricik bir kurban yoksa, daha az görüş ayrılığı da yok değildir; yani, iki taraf arasında, her ikisi için de geçerli bir kural bulunmadığında, hatta tanıklar olmadığında, çatışma tipleri yine yok değildir. Bizim zamanımızda yer alan bu görüş ayrılıkları (Yahudi soykırımından daha sonra karşılaştıklarımıza varıncaya değin), terimin geniş anlamında, **hukukun** ya berisindeki ya da ötesindeki bir barbarlıkta bulunur her zaman. Bunlar, "görüş ayrılıklarını karşılamayı" gerektirirler; yani, haksızlığın dile gelebilmesi için, yeni adresler; ilgi bağlantıları ve kurallar kurulmasını isterler.[9]

Dille ilişkimizde geçmişin anımsanması: Bu görüş ayrılıklarının dillerini **(idiomes)** bulmak ve saptamak söz konusu ise gerçekten, bunun sebebi, **ilkece** anlaşmaya bağlı olan, birleşik, türdeş bir bütün olarak bir dilin olmayışı değil midir? Görüş ayrılığı dilde yatar. Tümce düzenlerinin türdeş olmayışında: Bilginin "Bu böyledir"i, ethiğin "...melisin ...malısın"ı değildir.

yitmiş olduğu" dünyasallaşmış bir siyasal mekânın görünmesine geçilmekte.[5]

Böyle bir "eşya durumu" açıkça bir durum değil midir? Yani, Jean-François Lyotard'ın 1979'dan beri, daha sonra **Différend**'da da görülecek olan tüm felsefi içermeleriyle geliştirmiş olduğu anlamda, **çağcıllık-sonrası bir durum?** Çünkü, tarihsel gerçekliğin yanıltıcı niteliği, çağcıllık-sonrasının felsefi-bilimsel doğasına bizi gönderir, ki o da şöyle tanımlanır: "Büyük öyküler karşısında inançsızlık". Başka bir deyişle, "halk, insanlık, işçi sınıfı gibi bir özgürleşme öznesinin otoritesi ve yasallığı içinde, her türlü gerçekliği yasallaştıran ve temellendiren üst-öykülerin sona ermesi. Öyleyse şu anlaşılıyor: Çağcıllık-sonrası, yalnızca gerçeğin geriye çekilmesi değildir, ama bir "özne ötesi" de değildir. O, bilimlerin ve bilgilerin bir durumunu sınırlandırır; bu durum da, bilgi ile (siyasal) iktidarı, "büyük bir özgürlükler anlatısı"nda birleştiren, Aydınlanma felsefesinden kaynaklanan bir felsefi söylemin genelgeçerliğine son verir: Bilgi özgürleştirir, ama devlet aydınlanmış olmalıdır.

Gitgide daha çok "enformatikleşen" bir bilgi içinde yasallıktan çıkma süreci yeni bir mantığa açılır: Teknik yetki (etkili ya da değil) ve bilgiyi her türlü içsel hakikat değerinden boşaltan genelleştirilmiş bir yapıp etme mantığı. Ama şu da nihai bir paradokstur: Felsefe o yasallaştırıcı genel geçerliğini yitirirse, bilimler olguculuğun karşısında olan yansısal ve sözsel evrimleri içinde, rastlantıya, çok sayıda zamanlara, akışlara ve "yıkımlara", "parçasal nesne"ye açılırlar. Yani ortak ölçüsü olmayanın klasik akılsallık biçimlerine indirgenemeyen paradoksların ve tekilliklerin bir çeşit epistemolojisine. Bu da paradoks, bir ortak ölçüsü olmamak: Bir anlaşma içinde değil de, sürekli görüş ve duygu ayrılığı içinde değil miyiz? Biraz daha mı yasallaşma? Yöntembilimsel anarşizm mi? Ya da dil felsefelerinde dönemeç mi?[6]

Yasalsızlaştırmanın, temel ya da özne eksikliğinin kendi başına felsefi çağcıllık-sonrasını belirginleştireceğini sanmak kuşkusuz safça bir tutum olacaktır. Çünkü, 17. yüzyılın barok aklından Nietzsche ile Heidegger'in felsefesine varıncaya değin. özne ile yeterli aklın geri çekilişi, yersiz-zamansız, akıntıya karşı giden, ilerlemenin tarihselliklerine indirgenemeyen belli bir

Bundan dolayı, Jean-François Lyotard'ın yaptığı gibi, her türlü insancıl antropolojiyle Varlığın özneye her türlü indirgenmesiyle ilgiyi kesmek, toplumda ve dilde görüş ayrılıklarını işletmek; sınırlar, yani rastlantının ontolojisi ile yeni-Kantçılık söylemleri arasında garip bir dolaşım kurmak, işte bütün bunlar, "tamamlanmamış tasarı" olarak çağcıllık-sonrası değil midir? Ve hem sonra eğer dil varlığı anlaşmadan ibaret değilse, içindeki başkalıkla kalıyorsa, yazı "ayrımı"nı ve tümcelerin "ayrılıkları"nı içinde barındırıyorsa, bu tasarı aynı zamanda tamamlanamaz da değil midir?

Böyle bir durumda, çağcıllık-sonrası, en sonunda, barok çeşitlemeleriyle (Joyce, Lima, Borges, vb.) ya da minimalist çeşitlemeleriyle (Beckette, Gertrude Stein, Marguerite Duras, vb.), belli bir çağcıl edebiyat tasarısıyla birleşir: Bir akılsallık-üstü, dil yetisindeki birlik Eros'unu ve yasını dile sokan, anlamın aşırılığa ya da hiçliğe konması. Birbirine indirgenemeyen iki görüş ayrılığı: Burada konuşmak, Başkasının dilini konuşmaktır daima. Ama, Başkasını olumlamak için, onu kendinde yeniden bulmak; geçmişin ve şimdinin, eskinin ve yeninin, çağcıl bölünmelerini birbirine karıştırmak; dilin sınırlarını simgesel ve imgelemsel boyutları içinde yeniden güncelleşmiş, gerilere itilmiş bir geçmişe, anlam bulanıklığına yeniden açmak gerekmez mi? Kapalı ve kendi kendine yeterli akılsallıklardan ve öznelerden, o güzel bütünlüklerden çok uzaklardayız artık. Şimdi daha çok Fransız felsefesinin barok düşünülmez'i (impensé) ile karşı karşıyayız ki, bu felsefe, onu susturmak için her şeyi yapmış ve hâlâ her şeyi yapmaktadır.

NOTLAR:

(1) Collège Internationnal de Philosophie'de profesör. Yapıtı: **La Raison Baroque, de Baudelaire à Benjamin,** (Galilée, 84).

(2) İlk kez 1971'de İhab Hassan tarafından kullanılmış olan çağcıllık-sonrası (**post-modernité**) kavramı, açıktan açığa felsefi bir terim olmadan önce, mimarlık üstüne tartışmalar çerçevesinde geliştirilmişti. Bkz: **La Modernité ou L'Esprit du temps** (Biennale de Paris, 1982); **La Modernité: Un projet inachevé** (Le Monitor: Paolo Porteghesi: **La Postmoderne,** Electa Monitor. (Sanatsal çağcıllık-sonrasını burada ele almak, bu makalenin sınırları dışında kalır).

(3) Bkz: Habermas'ın metni: **La Modernité, un projet inachevé** (Esprit, 1979); 83 Martında, College de France'daki dersler: **Lectures on the**

discourse of modernity (Cambridge, MIT Press); Richard Rorty, **Habermas, Lyotard et la post-modernité (Critique, 1984, sayı: 442).**

(4) **La Séduction** (Galilee) ve **Les Stratégies fatales** (Grasset).

(5) **L'Horizon negatif** (Galilee 1984): "Politique de la disparition".

(6) Bu tartışma için, Richard Rorty'nin makalesi ve kitapları: **Philosophy and the miror of nature** (Princeton University Press); Jacque Bouveresse, **Rationalité et cynisme** (Minuit, 1984).

(7) Bkz. Hans Blumenberg, **The legitimity of modernity;** Giacomo Maramao, **Potere e secolrizzazione** (Ruiniti).

(8) Gianni Vattimi: **La fine delle niodernita,** (Garzanti), **Les Avantures de la différence** (Minuit).

(9) **Le Différend** (Minuit).

ÇAĞCILLIK-SONRASINA DÖNÜŞ

Jean-François LYOTARD[1]

La condition postmoderne'i yayınladığım sırada, niyetim polemik yapmak değildi; bir tartışma başlatmak için hiçbir isteğim ve hiçbir özel nedenim yoktu, hele hele daha önce yayınlamış olduğum yapıtlarımla. Bu incelemeye girişmek isteği de benden gelmiş değildir zaten; Quebec Üniversiteler Konseyi'nin bana iletmiş olduğu bir iş sipariş söz konusudur aslında: Gelişmiş toplumlarda bilginin bugünkü durumunun araştırılması. Bu yüzden şimdi konuya artık rahatça girebilirim ve bu girişte, hemen şu noktayı belirteyim, **çağcıllık-sonrası (postmodernité)**, bir dönemin, tarihsel bir zaman parçasının tanımı ya da belirlenimi değildir; sözcük olarak neyi gösteriyorsa onu imler; bir sözcük, yani bir uyarı olmaktan öte bir değer taşımayan (zaten bu sebeple onu seçmiş bulunuyorum) kıvamsız bir sözcüktür, diyebilirim. Çağcıllıkta **(modernité)** bir şeylerin gitgide gerilemeye, sönmeğe başladığını anlatmaya yarıyor. Bu yüzden, çağcıllık-sonrasılığı **(pestmedernisme)** üstüne konan gerçek soru, daha çok, çağcıllık sorusu, yani çağcıllık nerede başlar, nerede biter? vb. gibi bir sorudur; ancak, bu soru da bizi bir dönemleme yapma sorununa götürür.

Ne var ki, dönemleme yapmak da kolay bir iş değil. Çünkü bir yığın varsayım öne sürülebilir; kabasaba bir insanın ya-

pacağı gibi tarih, orasından burasından kesilip parçalanabilir, budanıp biçilebilir; sözgelişi, 1943'ün bağlayıcı bir tarih, yüzyılın süre bitimi olduğu ilan edilebilir. Bir anlamda bu da doğru olabilir. .."Son çözüm yolu"yla, savaşta yeni teknolojilerin kullanıma girmesi, sivil halkların toptan yokedilmesine sistematik bir şekilde girişilmiş olmasıyla, gerçekten bir değişikliğin yürürlükte olduğu yadsınamaz bugün. Çağcıllığın bağlı olduğu ideal-ler açıktan açığa saldırıyla karşılanmakta; özellikle de, daha önce Aziz Augustin'de görülmüş olan (böylece geçerken bir kaynak göstermiş oluyoruz) Fransız ve İngiliz Aydınlanma felsefesince yeniden ele alınan o köklü tema; yani bilim, sanat ve siyasal özgürlükler konusunda yaptığımız her şeyin, bir tek ve ortaklaşa ereği bulunduğunu ve bunun da insanın özgürleşmesi olduğunu bir ilke olarak koyan tema çiğnenmekte. Ne var ki, bu konuda herkes hep kendisini ilgilendiren noktayı vurgulamakta: Liberal kapitalist, yoksulluğu; Marxist, emeği; Fransız tipindeki cumhuriyetçi, bilisizliği... Ve alabildiğine tartışıyorlar; ama hepsi de, bu tutumların eninde sonunda bir insanlık yaratmaya hizmet edeceğinde anlaşıyor. Öyleyse bu durumda, 1943 yılı gerçekten çağcıllığın kopma konağını gösterebilecek, işlemsel bir tarih başlangıcı olabilecektir.

Terimin kökenini saptamak için bundan daha iyisi olmaz. Hiçbir yanlışlığa düşmeksizin Aziz Augustin'e bağlanabilir bu (ama bunu söylerken tarihi makaslamamı da eleştiriyorum); çünkü, değindiğim temaların Hıristiyanlıktan kalıtsal yolla devredilmiş olan görüşlerde, yani zaman ve mekânın kuruluşunda bulundukları açıkça ortadadır; özgürleşme doğrultusunda sürekli bir devinim olan, ilk günahla ilişkisi içinde kat kat açılan, Tanrı kırallığını (cenneti) vaat eden bir tarih görüşüdür bu... Çağcıl tüm öykülerde, yapı bakımından, bu görünün köklü bir şey olduğunu herkes kabul edecektir. Ama kökeni, Descartes'a da, Leibniz'e de, ya da Ansiklopedi'ye ve Fransız Devrimi'ne de bağlayabiliriz: üstelik akla yakın sürüyle tarih de bulunabilir. Gelgelelim, işi daha da karıştıran bir nokta var, o da değişik alanların zaman içindeki gelişmesinde türdeşliğin olmamasıdır: Salt felsefeden, siyasal felsefeden, sanat felsefesinden ya da bilimler felsfesinden baktığımıza göre, çağcıllığın başlangıç noktası aynı tarihlerde algılanamıyor.

Buna karşılık, yasallığın giderek gerilemesi sorunu üzerin-

de bir anlaşmaya varılabilir: Göstergeler bostan dolabı gibidirler. Sözgelimi, komünist idealler için gerileme apaçık ortadadır. İster Doğu ülkelerinde olsun, ister Batı (bu iş her ülkeye göre değişen siyasal hak arama hareketiyle ilişkili oluyor), bozgun tamdır. Ciddiye alınması gereken bir olay; çünkü, sınıfsız bir toplum seçeneğinin artık kalmadığı anlamına gelmekte; bu da kolay kolay yenilip yutulacak bir lokma değil: Benim kuşağımdan birçok kişi bu uğurda can verdi. Başka bir örnek: Liberal kapitalizmin vaadleri; neler görülecekti neler, eğer onun gösterdiği yolda gidilseydi, bütün insanlık özgünleşmenin **olmazsa olmaz** maddi koşulu olan zenginliğe ulaşacaktı. Bu programın da ne kerte iflas ettiğini bugün herkes bilmekte. Şu anda, insanlığın üçte ikisi, ne maddeten, ne de düşünsel olarak, tüm insanlığı ilgilendiren genel kararlara katılabilmekte. Yasallıkların gerilemesi üstüne işte çarpıcı iki örnek. Çağcıllıkta sürüp gidene gelince, buna da kolayca bir yanıt bulunabilir bence: Teknik-bilimsel gelişmedir bu da. Artık kimse ilerlemenin niçin sürüp gittiğini bilmiyor. Aslını ararsanız, bundan böyle, üzerinde yargımızın kat kat açılıp yazıldığı gerçek ufku görmekteyiz: Dört buçuk milyon yıl sonra, yeryüzünü boşaltmak zorunluluğu; çünkü Güneş, kararmış bir yıldıza dönüşecek. İşte gele gele bu noktaya geldik.

NOT:

(1) Paris VIII. de öğretim görevlisi. Yapıtları: **Dérive a partir de Marx et Freud, Economie libidinale, La Condition postmoderne, Le différend.**

BİLİMLER SORUNU

Isabele STENGERS[1]

Bilim adamları artık yazar olarak karşımıza çıkıyor. Böyle bir tutum karşısında filozofların tavrı ne olmalı? Bilim ve bilim tarihi üzerinde düşünmeleri gerekli mi?

Son yıllarda bilimler sorunu giderek karıştı. Belki de artık, kendi halinde ve suya sabuna dokunmayan bir **statu quo**'cu tavrın sonuna gelmiş bulunuyoruz. Özü bakımından polemiğe elverişli olan bu **statu quo'ya** kısa yoldan nasıl belirginlik kazandırmalı? Bunun için hemen bir örnek alalım: Jacques Mo-

nod'nun **Le Hasard et la necessité** adını taşıyan büyük yapıtının bilim dünyasında nasıl karşılandığına bakalım.

Bu kitabın ilk ve son sayfalarından çok söz edildi: Monod bu sayfalarda, "bilgi ethiği"nden, yani ethik bir seçme olarak nesnellik postulasından söz ediyordu. Böylece, filozoflara kendi çalışma alanlarında meydan okuyordu ve bunu da bile bile yapıyordu. Ne var ki, onlar kendisi kadar ileriye götürmediler işi. Monod büyük bir bilim adamı olduğuna göre, özü bakımından kitabının tartışma götürmeyeceğini düşünüyorlardı. Ancak, kendi çalışma alanı dışına çıktığında, elbette eleştirilebilirdi, eleştirilmeliydi de. Bilim adamlarına çok dikkatli bir ilgi gösterilmek gerekiyordu. Bilimlerden söz açtıklarında, ileri sürdükleri savlar birer kehanet gibi karşılanıyor, tartışılması uygun görülmüyordu; ama, bu sadık tercümanlık rolünü bir yana bırakıp, açıkça kendi adlarına konuşmaya kalkıştıklarında, ciddi profesörler karşısında, adeta çekingen ve yetkisiz kalan bir öğrenci durumuna düşeceklerdi elbet.

Bu kitabın yayınından sonra öğrendik ki, Monod'nun bildirdiği canlı anlayışı, yani doğal ayıklanma ile biçimlenen genetik program çevirisi şeklindeki anlayış, "tiksinti verici bir sosyobiyoloji"ye götürmektedir. Öte yandan, yine biliyoruz ki, bu görüş, baktarilerin incelenmesinde varılan sonuçların, canlıların tümüne, "iyimser bir yolla" bir genelleştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu durumda insan kendi kendine düşünüyor: En gözde bilim adamları bile, "ideologların en kötüsü" tarzında, kendi düşünsel iddialarını birer bilimsel sonuç gibi genelleştirip sunarsa, o zaman kime inanmalı?

Hadi biraz daha ileri gidelim: J. Monod'nun vargıları, kendi kişisel saygınlığı ve kitabının dikkate değer kurgusu ötesinde, niçin **akla yatkın** gelmişti? Belki bilimin yönelmek zorunda olduğu şeyin a **priori** bir tasarımı ile çakışıyordu da ondan. Öyle ya, gezegen ölçeğinde olağanüstü gücünü ortaya koyduğu o soğuk ve sert düşünce; yani, Monod'nun betimlediği o "nesnel bilgi", şaşırtıcı bir rahatlıkla, Heidegger'in bilimsel akılsallık düşüncesiyle birleşmiyor muydu? Bu durumda, bu bilginin, programlanmış, otomat bir canlı anlayışıyla sonuçlanmasına ve asıl düşünülmeye değer olanın gözden kaçmasına neden olmasına nasıl hayret edilir? Öte yandan, Bachelard'ın öğrencileri de, kendi açılarından, bakteriler biliminin anlam kazandırdığı so-

runların, Monod tarafından, canlının getirdiği yasal sorunlarla kısıtlanmasını "epistemelojik bir engel" karşısında büyük bir başarı gibi görmeye hazır değiller miydi? Bir bilim adamının umutsuz sertliği böylece çoğun yasallığının güvencesi oluyor.

Durum karışık, dediğim gibi. Az önce sosyobiyolojiye değinmiştim. Onunla ilgili olarak, şu nokta da anlamlı bence: Bu sorun, daha başta bilim adamlarıyla filozofları karşı karşıya getirmekle kalmadı; bilim adamlarını da birbirine düşürdü. Çünkü, sosyobiyoloji "sahte bir bilim" değildir; genellemeleri de, bilim alanında önde gelen kimselerin yapmış olduğu genellemelerden daha utandırıcı değildir, etholojinin kimi dallarındaki tutumunun iyi sonuçlar verdiğini de herkes bilir. Ne var ki, söz konusu genellemeler, toplumsal ve insansal bilimlere saldırmak ve siyasal yönetim konusunda onlardan söz hakkını esirgemekle, biyolojinin sınırlarını aşıyorlardı. İşte bu yüzden konuyla ilgili tartışma alevlendi ve bilimsel uygulamalar konusunda birçok bilgi elde edildi.

Ne var ki, durum gene karışmıştı; çünkü, kimi bilim adamları, bilinçli olarak, kendilerini birer yazar diye sundular. Burada, benim İlya Prigogine'le birlikte adımı koyduğum **La nouvelle Alliance**'a; ayrıca, René Thom'un (**Le Débat** dergisinin 3. sayısında çıkan) makalesine ve son kitabı **Paraboles et catastrophes**'a; hem Prigogine'i, hem Thom'u mahkum eden Antoine Danchin'in makalesine; Hendi Atlan'ın **Entre le cristal et la fumée** başlıklı kitabına; Stephen G. Gould'un kitaplarına, vb. değinmek istiyorum. Yakın zamanlarda çıkan bu yazıların ortak özelliği de şu: "Bilim" ile "ideoloji" arasındaki sert zıtlaşmayla, şimdiye değin biraz savsaklanmış, dışta bırakılmış olan bir sorunu, yani bilim adamlarının biçemi sorununu dayatmak. Nitekim René Thom okununca açıkça görülecektir ki, sorun, dünyanın "gerçekten belirlenimci" olup olmadığı sorunu değildir; bir matematikçi olarak Thom'un kötülediği, bir bilimin biçemidir, istatistiksel fiziktir; çünkü o, kuşkulu matematiksel anlayışları olan bu dağınık yardımcı dalın, yani adı geçen fiziğin, bilimin bekleme odalarına girmesinin hoşgörüyle karşılanmasına üzülüyor ve girmek cesaretini göstermiş olduğu o uygar salonlardan da atılmasının gerektiğini düşünüyordu. Thom'un olasılıkçı akıl yürütmelere karşı duyduğu küçümseme, geneldeki

bir bilim adamının küçümsemesi değildir; matematik alanında yapıt veren bir yazarın küçümsemesidir. Öte yandan, Prigogine de, fizik tarihini, herkesçe kabul edilen kategorileri hor görerek, yeniden düzenler. Kuanta mekaniği ile göreliliğin devrimci niteliğinden çok, bunların klasik gelenekle dayanışması üzerinde durur. Nesnel ve birlikçi bir bilimin temsilcisi olarak değil, biçemi bir soru çevresinde, oluşumun geriye-dönmezliği sorunu çevresinde oluşan bir yazar olarak konuşur. Yine bunun gibi Atlan, Danchin, Gould ve daha başkaları da, uzmanların "bildiklerini" uzmanlaşmamış okur kitlesine ileten, "vulgarizasyon" kitapları yazarı değildirler. Kendilerine özgü bilim biçemini savunmak ya da yaymak amacıyla, uzman olsun olmasın, herkese seslenirler. Kendi toplulukları içinde tartışılması geçen savların oyununu karıştırırlar; ama bu yüzden, zihnin güçleri ya da elektronların ruhu üzerinde kalem oynatan ikinci derecedeki yazarlar arasına girmezler.

Böylece durum yine karışmıştı; çünkü bilim adamları kendi rolleri dışına çıkmışlardı. Artık onlara güvenilemezdi, tartışma götürmez diye bilimden bildirdikleri, daha sonra üzerinde düşünmek üzere, hemen kabul edilemezdi. Dominique Janicaud bu işin çok iyi farkındadır (**La Puissance du rationnel**, s. 223) ve Prigogine ile Monod arasındaki gerginliği ortaya koyar. Ne var ki, her ikisinin bilimsel yapıtlarının biçemsel zorluklarını göremez ve hemen söylen yapmaya girişir: Monod, Prigogine'in kötü bilincidir, yeni Faust'un kutsamak istediğini her zaman yadsıyan Mefistofeles'tir. Burdaki dinleme bozukluğu: İki yazarı karşı karşıya getiren sorunun ekseni, evrim ile dölütsel gelişme sorunudur; gelgelelim bu sorun da yine her birinin "iç dünyası"na, "felsefi inancın son tapınağı"na dönmektedir.

Bu sadece bir örnekti; **La puissance du rationnel**, bu açıdan bir antoloji kitabı sayılsa yeri. Her ne pahasına olursa olsun, (en şaşırtıcı yargılarla karşılaşmayı göze alarak: **La Nouvelle Alliance** yazarları fiziğin matematiksel niteliğini tanımayı red ediyorlar), sınırları yeniden çizmek ("bilimin güçlü ve bereketli gelişmesi, onun ilk ağızda ve tüm izlediği yol boyunca gösterilen özverilere karşılık verir"), "bilimi" duygusal ve tutkusal uyarılma kaynaklardan uzaklaştırmak ve böylece onları kurutmasına engel olmak; bilim adamlarını kendi "köklü epis-

temik konumları"nı üstlenmeye çağırmak gerekir: Ancak o zaman, onlar tam bir güvenle ama alaylı bir biçimde dinlenebilir; sınırları belirlenmiş, konuları "belgin, nicelleştirilmiş ve denetlenmiş" yöntemleri yansız bir oybirliği yetkesiyle betimlenebilir.

Bu söylediklerimizden de anlaşıldığı gibi, durum içten içe karışıktır. Bilim adamlarını birer yazar olarak görmek yetmez. Bugün, "teknik-bilim" **(technic - science)** adı verilen şeyle bağlantılarını da düşünmek gerekir. Meslekten bilim adamı iken, bir de yazar olan kimse nedir? Burada "burjuva bilimi" temasının, bahtı kara ortağı "proleter" bilimle birlikte saldırıyla karşılaşmasına üzülebiliriz. Çünkü, yaldızlı bir "yeni bilim" yalanını yutmayı red edenler için, seçim zorlayıcıdır: Ya "yazarları" kendilerine ait mesleki bilimlere göndermek ve bilimi yekpare ve amacı belli bir bütün olarak düşünmek, ya da tam tersine, o söz konusu bütünü düşüncesel ve pratik yolla, söylenleştirilmekten kurtarmak, oradaki gerginlikleri (çelişkileri de diyebiliriz) ortaya çıkarmak girişiminde onlardan yararlanmak. Kısacası, 19. yüzyılda gerçekleştirilen, "akılsal'ın gücü" ile (siyasal) erk arasında ilişkinin kurulmasını çözümlemeye girişmek (kuşkusuz, daha önce de bu ilişkinin kuruluşu düşünülmüş ve arada bir gerçekleştirilmiştir, ama ancak 19. yüzyılda bu sistematik bir biçim kazanmış ve ilişkiyi kuran terimlerin kimliklerinin yeniden dağıtımını yapmaya yatkınlaşmıştır). Bu seçeneğin somut bir şekilde dile getirilmesi de şöyledir: Ya "gerçek bilim adamı", sanlarını kuşkulu duruma sokma pahasına, bilim adamı yazarların kendi toplulukları karşısında bulundukları o güç konuma yaslanılır, ya da her şeyden önce, "bilimsel akılsallık"ı değil de, tersine, çağdaş bilim adamının kimliğini incelemek pahasına, olası saygınlık yitirme kanıtları birer belirti gibi görülür.

Karışık bir durum; neye saklamalı, Fransız okuru (filozoflar da dahil) pek hazırlıklı değildir buna. Ama, Jean-Pierre Changeux'nün **L'Homme neuronal** adlı kitabının on binlerce satabilecek denli ilgi uyandırması da sevindirici bir olay. Ne var ki, bu kitabın nasıl okunduğu üzerinde de durulabilir: Bu ya feth edilmesi yakın, kuşatılmış bir son bölgeyi gösteren, bilimsel akılsallığın çok başarılı bir ileri çıkıntısı, düşünsel etkinliktir, ya da bir bilim adamının kendi disiplinindeki araçlar çev-

resinde, artık etholojinin, ruhbilimin, psikanalizin, toplumsal ve insansal bilimlerin önceden tutmuş oldukları bir alanı yeniden toparlamak için giriştiği tehlikeli bir operasyon, büyük bir bilimsel manevradır. Eğer "okur kitlesi" ilgisini, bu denli dıştalayıcı bir biçimde bilimin önde gelen kişileriyle sınırlamasaydı, içimiz belki biraz daha serinlerdi. Öyle ya, Changeux'nün önermeleri karşısında kutsal bir dehşetle ürperiliyor da, Bruno Latour'un **Les Microbes, Guerre et paix** adlı kitapları niçin okunmuyor ve bilim adamlarını (örneğin, Pasteur) stratej, toplumbilimci ve siyasetçi olarak anlamayı öğrenmek niçin istenmiyor? Fransa'da birkaç yıldır "Pandore grubu" yaşamını kıt kanaat yiğitçe sürdürüyor, buna karşılık grubun kurucuları (Bruno Latour, Michel Callon) yabancı ülkelerde tanınıyor ve yapıtları yayımlanıyor. Bu ülkede, laik bir biçimdeki bilimsel etkinlikleri anlamak için, ince zekâ işi araçlar yaratmaya kalkışmaktan vazgeçerek, bu adamlar günün birinde bizi bırakıp giderlerse üzülmeyecek miyiz? Bilimler tarihi konusunda daha önceden yapmış olduğumuz gibi, (Koyré, kendi kalıtçılarını yetiştirmek üzere Birleşik Devletler'e gitmişti), bu alanda da, Fransa'nın geride kalmasından üzüntüyle söz etmeyecek miyiz?

Bilimler tarihi, bilimsel uygulamaların incelenmesi; iyi ama, filozofun işi gerçekten bu mudur? Bilim adamları yazar olarak karşımıza çıkıyorlar, peki ama bu öznel olumsallıkları aşmak filozofun da görevi değil midir? O da, felsefi sorunun tekilliğini dile getiren, aslında özerk olan, kuşkulu bir konumdan yola çıkarak, bilim üzerinde düşünmek zorunda değil midir? Sorun, kuşkusuz, "bilim üzerinde" düşünmenin yerinde olup olmadığını bilmekte.

Bilim üzerine düşünmek, onu kendine konu yapmak, demektir. Ama ne pahasına ve hangi çıkarlar uğruna bilim bir konu olarak alınabilir? Kant bir zamanlar, döneminin bilimini kuramda **(en droit)** temellendirebilmek için, oldukça kesin ayrımlaştırmalara girişmişti. Bunun için, elbette, ethik ve akademik birçok sağlam sebepleri de vardı. Ama, fizikçilerin, o ünlü Kant'çı çatışkıyı **(antinomie)** küçümseyerek, Evren'in kaynağı sorusuna çok büyük bir ilgi duydukları bugün, onların mı, yoksa Kant'ın mı haksız olduğu artık sorulamaz. Sorun, onlar bu işi yapabilirler mi, yapamazlar mı? gibi, kuramsal bir soru

değildir; nasıl yaparlar? şeklinde teknik bir sorudur. Ya da yeniden-normalleştirme denilen o garip empirik-matematiksel küçük işe giriştiklerinde, parçacık kavramını ne yapıyorlar? sorusudur. İnsan, egemen olabileceğine inandığı bir şeyi, kendisi için bir konu gibi görebilir. Kimi toplumbilimciler bilimi bir konu olarak alabilirler: Bir kuruluşun türleri şeklinde, kuralları ve sıra-düzenleri ile ona ilgi duyarlar sadece. Filozoflar ise, bana kalırsa, ne bilim adamlarının gözü pek işlemlerini egemenlikleri altına almaya kalkışacaklar, ne de kayıtsızlık içinde onların üremesine izin vereceklerdir. Kentinin ölümsüz değerlerini kendilerine karşı savunduğu gezgin barbarların ne görenek-lerini, ne de tutkularını bilmeyen muhafızın yalnızlığı belki Borges'un bir uzun öyküsüne güzellik bağışlayabilir ama, felsefeye bir gelecek sağlayamaz.

L'Autre Journal'de (Ekim 1985) yayınlanan bir görüşmede, Gilles Deleuze şu noktaya değiniyordu: Yoksul bir döneme girdiğimizde, felsefe '...üzerine' düşünmeye sığınıyor... Kendisi bir şeyler yaratamayınca, ...üzerinde düşünmekten başka ne yapabilirdi? "Bilime dip dalan filozofların (ya da daha çok Michel Serres'in **Les Cing sens**'da söylediğine göre, kendilerinde bilimin derinlik kazandığı filozoflar da diyebiliriz), Descartes'ların, Leibniz'lerin çocukları Bahr ile Heisenberg'tir (bu isimleri Heidegger'in **Qu'est-ce qu'une chose?** başlıklı kitabından alıyorum); yoksa bugün kendilerine "bilim filozofları" adını takanlar değil. Bunun da sebebi, onların gerçekten bilim adamı olmaları değil; birer buyruk gibi benimsemiş oldukları bilimsel sorunlardan yola çıkarak, bugün bizim hâlâ sindiremediğimiz yeni yeni düşünme tarzları **yaratmış** olmalarıdır. Deleuze şöyle yazıyor: "Yaratı, aracılardır **(intercesseurs)**", başkaları üzerinde düşünenler değil; söylemek zorunluluğunu duydukları şey uğruna, kendilerince gerekli olanı başkalarından kapanlardır. Ve ben şuna inanıyorum ki, bir bilim adamı da biliminin anlamını ancak aracılık **(intercession)** yoluyla, kopma, ötekini ele verme **(trahison)** yoluyla söyleyebilir. Espagnat'nın **Une certaine réalité**'de göstermiş olduğu gibi, deneyim bu noktada, kuantik biçimciliği doğrulamadan önce kuantik mekaniğin araştırdığı şeyin yerel gizli değişkenler çerçevesinde bir tasarıma uymadığını ileri sürmek "hakkı"na sahip değildi (Niels Bohr da). Ayrıca, verimli bir biçimcilikten yola çıkarak, Bohr'un anlam **yaratmış** olması,

da onu utanç verici bir araççı **(instrumentaliste)** durumuna düşürmez. Çok az bilim adamı, Espagnat'nın bu ölçütlerinden kendini kurtarabilir herhalde. Bunların başında da Newton ile Einstein gelir.

Aracılar, yaratıcılar, ele verirler, üniversite sıralarında, elde Deleuze'ün **Différence et Répétition**'unu taşırken öğrenmiş olduğum matematik-fizik'i anladığımı değil, onun üzerinde düşündüğümü açıkça söylemeyeyim mi? Diderot'nun **Interprétation de** la **nature** adlı) kitabının epistemoloji üstüne, beni Karl Popper'den daha çok aydınlatmış olduğunu söylemeyeyim mi? Popper, "üç dünya"sını yaratıktan sonra, sınır-çizgisi ölçütünden daha çok beni ilgilendirdiğini; Serres gibi, bilimi, kendisi üzerinde değil de, başka şeyler üzerinde, etkin bir tarzda işletmeyi yeğlediğimi söylemiyeyim mi? Ama benim kanımca, "çeviri ele vermedir"; bilimsel ilerleme olarak bildirileni yorumlaya kalkışan ya da biçimlendirmeye ve deneyim girişiminin yaptıklarını sözcüklere çevirmeye kalkışan çeviri de ele verir, yani yaratır.

NOT:

(1) **l'Université philosophique européenne** üyesi. Yapıtı: **La nouvelle alliance** (Ilya Prigogine'le birlikte, Gallimard).

FELSEFE VE BİLİMLER

Michel SERRES[1]

Tablo: Çevresini pek genç insanların sarmış olduğu bir ihtiyar.

Abel, Gallois, Carnot, bizim üzerinde durup durup düşündüğümüz buluşlarıyla, bilimlerine ve yaşadıkları döneme damgalarını vurdular ve nerdeyse yeniyetmelik çağında göçüp gittiler. Bilim, çocukları sever; ne kendisi, ne çocuklar, o rengini atmış, köhne geleneklere gereksinim duyar. Deha daha çim iken çiçek açar ve yenilenme hızla gider.

Oysa filozof yaşlı bir adamdır oldum olasıya. Çünkü, çok uzun yıllar ister, çok büyük bir sabırla oluşur ve hazırlanır;

zaman alır, tarihle dolar ve gençlere de gereksinme duyar. Başka bir deyişle, daha işin başındayken, ansiklopediyi kendinde özümsemeden felsefe yapılamaz. Bir bilim adamı, hudutları dar ya da sivrilmiş alanlarda, genç yaşta iken buluşlar ortaya koyabilir; filozof ise, geniş bir alanı çok geç bulur, tüm bilimlerde gençlik yılları kadar uzun bir süre harcamış olsa da: Üstelik, bu sonu gelmez yolculuğu bitiremeyeceğini de göze alır. Burada geçerli tunç yasa şudur: Ya hep ya hiç. Adına saygısı olan hiç bir filozof bundan kurtaramamıştır yakasını, ne sayılardan yasalara adım adım ilerleyen Platon; ne hem hekim, hem söz sanatı ustası Aristoteles; ne cebirci ve tanrıbilimci Descartes; ne teknik adam ve filolog Leibniz; ne de dersleri yeni bir ansiklopedi oluşturan Auguste Comte... Bizlere çok yakın olan Bergson, döneminin sağın bilimlerinden anlar; biyolojiye el atar ve yolunun bitiminde, insanbilimlerinin son ucundaki dinler tarihi üzerinde bir kez daha düşünürken ölür. Bir insanın kendisini filozof sayabilmesi için, bütün bilimleri bilmesi yeterlidir diye bir şey söylemiyorum; sadece, bunun gerekli olduğunu belirtiyorum. Bu koşulun gerçekleşemez bir şey olduğunu ileri sürenlere de, her zaman gerçekleşmiş olduğunu söyleyerek yanıt veriyorum. Yaşlı adam, kendini düşünmeye vererek canlı, yaratıcı ve hızla ilerleyen genç bilimlerde tur atar: Yalnız bu yolla işine başlayabilir. Emmanuel Kant, eleştirel adı verilen yapıtlarından önce, aritmetikten geometriye, astronomiden insanbilime, bütün bir devreyi azimle tamamlamıştı.

Bu gerekli bilgiden kendini yoksun tutmakla, böyle bir önhazırlığı yoksamakla, insan kolayca mantıkçı, çevirmen, tarihçi, yorumcu, ideolog ya da tercüman olabilir; saydığımız bütün bu yararlı ve saygıya değer işleri yürütebilir; ama filozof olamaz. Bu koşul, korkunç ve çekilmez bir şey gibi görülebilir; ama, eskiden olduğu gibi bugün de, her an ve her zaman zorunludur. Çünkü, meslek bireşime zorlar insanı. Öte yandan zaman da kendisini hesaba katmadan yapılmış olan herşeyden öcünü alır eninde sonunda. Sartre işine ve meslek yaşamına başlarken, kendinden emin bir küfürbazlıkla, tüm bilimsel öğrenimi bir yana atmıştı, çok geçmeden de bağlanma felsefesini icad etmişti. Oysa toplumsal da içinde olmak üzere, her yenilik, bu yüzyılda, bilimin son kaydettiği ilerlemelerden kaynaklanmıştı özünde; bu yüzden adı geçen bağlanma da tarihle olan

rändevularını kaçırmıştır. Ne var ki, bu tersine örnek de sevė seve izlenildi.

Tablomuza yeniden dönelim: İhtiyar, gençlerin çevresinde söylenenleri anlıyor ve onların herbirince ve çevrenin ötesinde herkesçe anlaşılabilmek için, çeşitli dillerde konuşuyor.

NOT:

(1) Filozof. Yapıtları: **Hermès I à V, Le parasite Rome, le livre des fandantions, Philosophie de corps melés.**

MADE IN U.S.A. MUTLULUĞU

Jean BAUDRILLARD[1]

Fransa'da bugün mutluluk sorununun büyük ilgiyle yeniden ele alındığı doğrudur. Yirmi yılı aşkın bir zaman önce, toplumsal olan üstüne ilk düşünmeye başladığımda, böyle bir sorun açıktan açığa tartışılmıyordu: Daha çok nesnelerin kullanım değeri üzerinde duruluyordu. Ama mutluluk sorununun ufukta belirmeye başladığı da söylenebilirdi. O sıralar sorun, yaşamı kullanım değerleriyle doygun hale getirebilmek için, insanın elinde bulunması gereken olanaktan ibaretti. Sanılıyordu ki, toplumsal olanın, tarihin, üretimin, vb.nin bir kullanım değeri vardıysa eğer; diyeceğim, bunların iyi bir kullanım yolu vardıysa eğer, mutluluk da düşünülebilirdi ve ona kavuşmaya da çalışılabilirdi. Oysa, tatlı bir yanılsamaydı bu; çünkü, nesnelerin henüz göstergeler durumuna geçmediğini varsayıyordu, oysa gerçek buydu. Çünkü, göstergelerden baş göz açılamıyordu. Bir kullanımı, dolayısıyla bir sınırı, dar ama olumlu bir erekliliği olan nesnelerin tersine olarak, göstergeler alabildiğine birbirinin yerine geçebiliyor ve habire çoğalabiliyordu. Boş zamanı örnek olarak alalım: Mutluluğun yapıcı öğeleri gibi sunulmuştu bunlar. Mutluluk olarak zaman, ya da zamanın mutluluğu. Kuşkusuz, bir boş zaman tüketimi dizgesi içinde, boş zaman ile çalışma alttan alta birbiriyle yer değiştirmeye başlar elbet. Sonuç olarak: Boş zaman sorunu artık ortaya konamaz olur. Böyle bir sorun kalmaz. Ya her şey serbesttir ya da hiçbir

şey; o zaman boş zaman da çalışmanın özelliklerini kazanır. Sonunda böylece göstergeleme yükümlülüğüne, gösterge bunguluğuna düşülür.

Gerçekte bizler, Avrupa'nın çağcıl kültürü, mutluluğu her zaman olanaksız bir şey gibi düşünmüşüzdür. Bir fikir gibi. Kavram olarak kalmak üzere yaratılmış, somutlaştırılamayacak bir ideal gibi. Oysa Amerikalılara dönüp baktığımızda, bu işin bambaşka bir yolda ilerlediğini görüyoruz. Çarpıcı bir şey bu. Var olma ve düşünme tarzları incelendikte, bu hemen göze çarpıyor. Onlara göre her şey doğrudan doğruya veridir: Mutluluk, hak, özgürlük, zenginlik... Onlar, kesinlikle, gerçekleşmiş bir ütopya içinde yaşıyorlar, bu da onlara bir çeşit şaşırtıcı bir safiyet, bir iç temizliği, bir ilkellik kazandırıyor; ama buna karşılık, kendilerine karşı herhangi tedirgin edici bir mesafe koyma olanağını da ellerinden alıyor. Anımsıyorum, bir dizi konferans vermek üzere Kaliforniya'ya gittiğimde, ideal bir dinleyici kitlesiyle karşılaşacağım diye düşünmüştüm aklımca. Tasalanan şeyi hemen anlayacaklardır: İçinde yüzüyorlar, diyordum. Gelgelelim, söylediklerimden bir şey kavrayamadılar Haksız da değillerdi ama! Çünkü, nerdeyse tam bir takilt içinde yaşıyorlar, bu yüzden onu çözümleyemiyorlardı. Onlara göre, mutluluk apaçık ortada bir şeydi. Bütün modellerden ayrımsızlaşma ağına ve birbirinin yerine geçme süreçlerine takılmışlardı; bir aşma ya da bir aşkınlık fikri olmaksızın, davranış tarzları, yaşam biçimleri bağlantılarını koparmayı sürdürüyordu. Dışa vurdukları (gösterdikleri) köklülük, yani nesnelerin gerçekliği üstüne hiçbir kuşku beslememeleri de buradan geliyordu. Gerçekten, diyorlardı, madem ki gerçek gerçekleşmiştir, artık hiçbir şey bizi aldatamaz. Ne rakamlar, ne göstergeler, ne nicelikler, giderek davranışlar ve çehreler. Böylece, bizim için epeyce büyüleyici olan yabanıl bir iç temizliğine bürünüyorlardı.

Son olarak diyebilirim ki, Birleşik Devletler bana, Avrupa'da idealize edilmiş, düşü kurulmuş olan bir şeyi tam yerine oturtan deneysel bir önerme gibi göründü: Çok iyi anlaşılan bireysel bir önerme gibi göründü: Çok iyi anlaşılan bireysel çıkarla, çok yumuşatılmış kamusal düşünceyi birleştiren bir model gibi. Bir bakıma Tocqueville. Aydınlanma felsefesi döneminden bu yana Avrupa düşüncesinin takılmış olduğu ve bir çözüm yolu bulmadığı için, 19. yüzyılın bütün devrimci çalkantılarını ve fel-

sefi-siyasal tüm dizgelerini doğurmuş olan, tekil ile çoğul arasındaki uyumlu eklemlenme sorununu çözmüşler. Bunun için, bir anlamda, ne felsefe yapmaya gereksinim duyuyorlar, ne de ölüm ötesi bir boyutu kavramlaştırmaya.

Böyle derken sakın yanlış anlaşılmasın: Bu karşılaştırmam Birleşik Devletler'i savunmak için değildir. Ben sadece gözlemliyorum ve görüyorum ki, bu mutluluk sorununda Amerikalılar, bizim tam tersimize bir yol tutmuşlar: Onlar düşünden gerçeğe geçiyorlar, oysa bizler gerçekliği düşüne çevirmek için canla başla uğraşıyoruz ve uğraşıp duruyoruz. Kimbilir, belki de bu yüzden Avrupa acılı bir anakara: Kendisi için saptanmış olan son ereklere ulaşamamış olan tarihi dolayısıyla acılıdır o. Varoluşun ayrıntılarına dek duyulan acı. **L'Etre et le Néant**'da Sartre'ın betimlemiş olduğu kahve garsonunu düşünün: Simgesel nişanı, amblemidir o bu durumun. Oynadığı rolle bağımlı olan özgürlüğünü kabul etmek zorunda kalmış, rolünün kendisine yüklemiş olduğu davranışı benimsemiştir. Acı doruğundadır. Üstelik, iddia edildiği gibi, sınıfsal bir durumdan da türemez bu. Yo, hayır. Başka yerden kaynaklanır: Gerçeklik karşısında sürdürülen eleştirel anlayıştan; öznel, çelişkili, içe dönük bir ilişkiden kaynaklanır. Avrupa düşüncesinin özelliği bu. Kuramdan gelen yazgısı.

NOT:

(1) **Nonterre Üniversitesi sosyoloji görevlisi. Yapıtları: l'échange symbollque et la mort, De la seduction, Les strate'gies fatales, La gauche divine.**

B.H.L. BİÇEMİ

Guy SCARPETTA[1]

Bernard-Henri Lévy, felsefe yapmada oyunbozanın biri: hesaplı kışkırtmalar, densizlik, acelecilik.

—Hemen şunu söylemeliyim: Resmi felsefe dünyasının B.H. Levy'ye karşı açmış olduğu dava, yıldan yıla bana en azından abartmalı geliyor. Çünkü bence, bugün büyük bir aydın güna-

hı sayılan, saf ve gösterişsiz öfke duygusuyla hareket etmektedir o.

—Böyle bir filizlenme ne olursa olsun soruşturulmaya değer: Peki B.H. Levy'nin kendine özgü bir yeri var mıdır, çağdaş felsefenin genel görünümünde?

—Öyle sanırın. Ama o, "ötekileri gibi" bir filozof değil ki, ilginç yanı da burası bence. Yeni mi? dediniz. Hayır, tartışma alanı dışındadır onun yeri. Oyun kurallarına boş veren, usulüne uygun davranışları altüst eden, bir oyunbozanın, bir kışkırtıcının yeri. Felsefede bir oyunbozandır o. Benim asıl hoşuma giden de, Kurum'un bu **joker**'e karşı gösterdiği öfke.

—Reklamcı bir olay değil mi ama bu? Bir filozof, sözgelimi, **Le Grand Echiquier** gibi bir yayına katılırsa, kendini tehlikeye düşürmüş olmaz mı eninde sonunda?

—İyi ama, ölçü, oran duygusunu da elden bırakmamalı yine. Biliyor musunuz, bir bilme isteği ile yola çıkan, Ayetullah Humeyni'ye ya da Kızıl Kmerler'in başarısına bel bağlayan filozoflar da gördüm ben, hem de az buz değil öyle. Bağışlayın, bu bana televizyon zevksizliğinde kişiliğini tehlikeye düşürmekten daha küçük düşürücü geliyor. Hem sonra, doğruyu söylemek gerekirse, unutmayalım ki, varoluşçuluğun alıp verdiği dönemlerde Sartre da reklam kampanyalarına karışmıştı... Yanılmıyorsam Juliette Greco için bir de şarkı yazmıştı.

—Ama bakın saf felsefeden uzaklaştık gittik!

—Belki. Ama ben, başka konularda olduğu gibi, felsefede de çok ileri bir saflığa güvenmiyorum. Elbette, başka felsefe yapma yolları da vardır. Buna karşılık, bildiğim bir şey varsa, o da şu: Levy'nin kitapları her okuduğumda beni düşündürmüştür. Tıka basa fikir dolu.

—Fikir dolu mu?

—Barthes'ın sözcüğü tanımladığı anlamda: "Bir yavanlığın karşıtlamasına (**antiphrese**) "fikir" diyorum ben."[2]

—Yan tutuyorsun. B.H. Levy'nin dostusunuz değil mi?

—Barthes, dostça eleştiri'nin de haklarını savunur. Ama, sorunun dibini biraz eşeleyelim mi? Benim kişisel durumun ötesinde, bence asıl ilginç olanı, 60-70 yıllarında, Tel Quel'in borusunun öttüğü günlerde, "öncülüğün" son ateşlerini taşıyan kimi yazarlar ile bunların kültürlerinde kalan her şeyin, yeni ilgi

merkezlerinin, Levy'den uzaklaşması gerekirken, sonradan ona niçin yaklaştıklarını şöyle bir durup düşünmektir. Sözgelişi Sollers, **Vision à New York**'unu niçin Lévy'nin yönettiği koleksiyonda yayınlamıştı? Jacques Heuric, modern sanattaki bunalım üstüne olan incelemesini **(le peinture et le mal)** niçin aynı koleksiyona vermişti? Çağdaş kültürde kozmopoiltklikle ilgili ya da çağcıllık-sonrası ile ilgili düşüncelerime en uygun yeri ben niçin orada bulmuştum?

—Gerçekten niçin?

—Başlı başına açımlamaya değer bir konu. Hemen kısaca söyleyeyim: on yıl önce **Tel Quel**, "öncülük" mantığını sonuna dek götürmenin, çelişkilerini bir daha dönemeyeceği kerteye dek yoğunlaştırmanın; bu aşının sonunda, köklü bir biçimde bunalıma soktuğu "Marxçı" bir strateji içinde, (Bataile, Artaud, Joyce, Pound, Céline üzerinde vurgulama yaparak) çağdaş kütürün genel görüntüsünü yenilemenin yolu idi bir çeşit... O dönemde, "yeni felsefe" bayrağı altında toplanıp ortaya çıkan başka bir "bunalıma giriş" ile karşılaşmamız kaçınılmazdı bir bakıma. Özel olarak da Lévy ile.

—Biraz açsanız.

—İlkin Soljenitsin olayı patlak verdi; yani, o sıralar hegemonyacı olan Marx'çı akılsallık, gerçeğin kendisiyle, yani "pratiğin ölçütü" ile tartışma konusu olmuştu ve nitekim, **La Barbarie à visage humaine**'de, bu olayın bireşimini, yani gerekli alanın değişmesi bildirgesini temsil etmiştir. Arkadan, **Le Testement de Dieu** çıktı; bu da bizim çağcıllığımızın bilinçaltına en çok itilmiş öğesi olarak İncil'i, ethik kaygılarımızın ortasına, şaşırtıcı bir biçimde yeniden getirivermişti. Son olarak, artık üzerine empas yapmamızın olanağı kalmadığı, her zaman canlı, her zamankinden daha canlı bir faşizmin soykütüğüne girişen **İdeologie Française** çıkmıştı ortaya. Şimdi diyebiliriz ki, bütün bunlar, çağcıllık geçitlerinin ve çıkmazlarının bilançosunu yapmakla uraşan bizim yazar kaygılarımıza tamamen uygun düşmektedir. Bir süre bizimle birlikte olan filozoflar (Derrida'yı düşünüyorum), bir çeşit boş, biçimci bir kibarlık içinde sürüp gikenmişler gibi geliyorlardı bize. Lévy ise, düşüncesini sürüp giden tarihsel bir düşünceye ("kötülüğü cesaretle karşılama" düşüncesine) dayamış da olsa, o zamanki genel görünüm içinde bir gerçeklik etkisi taşıyormuş gibi görünmüştü. Soyutlamadan, bi-

çimcilikten sıyrılıp çıkmak isteğimizle tıpatıp uyuşan bir şeydi bu.

—Buna da mı felsefe diyeceğiz?

—Bir kez daha söyleyeyim, felsefe yapmanın başka başka yolları vardır elbet; benim bildiğim kadarıyla, Lévy onları da hiç hor görmedi; nitekim, Girard'ın, Baudrillard'ın ya da Levinas'ınki gibi yapıtlardan hep son derece saygılı bir dille söz etmiştir. Ancak, benim bildiğim, az önce değinmiş olduğum araya karışmalar, hem bir uyum içinde değildi, hem de çok gürültü koparıyordu.

—Peki, Lévy bir roman yazmayı göze alınca bu uyum bozulmadı mı?

—Başka biri adına konuşamam, ama kendi adıma şunları söyleyebilirim: Apaçıktır ki, benim kendi biçemimin onun klasik sözbilimiyle **(rhétorique)** pek fazla bir alıp vereceği yok. Ancak, böyle derken şunu da eklemeliyim: Musil ve Broch tarafından açılmış olan programa göre, onun, roman türüne özgü "bilgilenme olayı" ile bağlantı kurmak istemesini bütünüyle paylaşıyorum.

—Kısacası, "kötü bir ün"e sahip olsa da loncada, siz onu önemli bir filozof olarak görüyorsunuz yine.

—Ama bayılırım ben o "kötü ün"lere! İkiyüzlülükleri silkeleyen, kafadarlıkları sarsaklayan bir şeyin nişanıdır o hep... Doğrusu ya, onda beni her şeyden çok saran da bu: Nerdeyse Pasolini'ce bir tutum, akıntıya kürek çekmek, hesaplı kışkırtmalarla işini yürütmek, üstüne sıçrayacaklara bakmadan şap diye yemek çanağına basmak, ama bütün bunlar açıkça bir **biçemi** nitelemiyor mu? Densizlikten, patavatsızlıktan, aceleciliktен oluşan bir biçemi. Şimdi elbet, bana şöyle karşılık verilecektir: Bu tutum, sizin dediğiniz gibi, "lonca"ya özgü, mesleki bir deontolojiden çok, bir sanatçı "ethik"ini ilgilendirir... Evet, Lévy bazı üniversitece incelik kurallarını hiç umursamıyor gibi görünür... Ama ya eğer bu, kısaca, önyargıları mıncıklamak, evet-efendimcilikleri bozuma uğratmak gücünün sadece bir bedeli ise? Lévy **olmadan**, bugünün Fransız felsefe sahnesini bir gözönüne getirin: Son derece ılıman bir şey olmuyor mu?

NOT:

(1) Reims Üniversitesi sinema ve yazın öğretim görevlisi. Yapıtları: **Eloge du cosmopolitisme** ve **l'impureté.**

AÇILIŞ

Angèlc Kremer - MARİETTİ[1]

Bugün felsefe, insan bilimlerinden ayrılmayı eskisi kadar umursamıyor.

Nietzsche, bir gelecek felsefesine başlangıç olarak yazdığı, **Par delà le bien et le mal**'de, çağdaşlarının dikkatine, filozofların önyargılarına ters düşen, derinlikler ruhbilimi doğrultusunda, yeni bir yönsemeyi sunuyordu. Felsefi söylemin sağın satırları arasında **hükmetme iradesi**'nin[2] evrimini okurken, orada bir hayır-deyiş bulguluyor ve onu açıklamayı kendine iş ediniyordu. Bu, ona göre, "insan bilimi yapmak"tı. İşte daha o zamandan, böylesine tehlikeli bir seçenek ileri sürüyordu.

Felsefe ile insan bilimleri, bu ikincisi zamanla özgürleştikçe, aralarındaki ilişkileri güçlükle sürdürebiliyorlardı. Ne var ki, felsefe yetişkinleri, insanbilimde, Levy-Strauss ve Balandier gibi uzmanların yerini çok büyüttüler ya da Michel Foucault gibi, düşünce dizgeleri yarattılar. Çağdaş psikanaliz de, bir Lacan'ın derin felsefi bilgisiyle kuramsal esinini yeniledi.

İnsan bilimleri tam yükselme gösterdikleri bir sırada, 1958'den bu yana, felsefi söylemin beklenmedik bir biçimde parçalandığı anlaşıldı. Nitekim, sekiz yıl sonra, bu garip yozlaşmanın doruk noktasına vardığını, Châtelet, Derrida, Foucault, Lyotard ve Serres'in ortaklaşa yapıtı olan **Politiques de la philosophie**'nin apaçık ortaya koyduğu görülüyordu.

Felsefi söylem, kendisini kıyasıya eleştirerek, hazır söylemi red ederek, (siyasal) erk'in başlıca parçalarını sahneye koymaktan dolayı kendi kendini suçluyordu. Ne var ki, dolaylı ama kesin bir etkinin sonucu, felsefi alandan kurtulmuş olan söylem, başka kuramsal alanları eklemlemek amacıyla, başka yerlere yayıldı. O zaman adeta buna karşılık olarak, insan bilimlerinde kullanılan çeşitli söylemlere özgü statü de yepyeni bir güç kazandı.

"Doğa bilimleri" ile "düşünce bilimleri" arasında, Dilthey'in ortaya atmış olduğu çatal ikiliği **(dischotomie)** red ettikten sonra, insan ve toplum bilimleri, büyük bir bilimsel rahatlık için-

de çalışabilmek için, tutamak noktaları aradılar. Dilbilimin izlediği yoldan giderek, tutamak-nesneler **(reperesobjets)** bulguladılar ve bunların öğelerinin alanları ile niceliğinin ya da yoğunluğunun sınırlarını belirlediler. Bu tutamak-nesneler de çoğun söylemlere ya da usulüne göre kodlanmış söylemlere çevrilen **veriler** oluyordu. Ancak, bir kez sınırlar belirlendikten sonra, bu söylemler bazen **gösterenler** olarak, bazen de **gösterilenler** olarak belirginleşiyordu. İnsan bilimlerine özgü söylemin (bu söylem betimleyici ve açıklayıcı olduğunda) doğrudan nesneleri oldukları zaman, gösterenler şeklinde; bu yeni bilimsel söylemin maddesini oluşturmak üzere, bir üst-dil içinde kodlama, çevirme, betimleme, yeniden-kurgulama işlemlerinden geçtiklerinde ise gösterilen şeklinde belirginleşiyorlardı. Örnek olarak Jean-Claude Gardin'in, **Code pour l'analyse des formes de poteries** (1976) adlı yapıtını göstereceğim.

Çağdaşlarımızın Ferdinand de Saussure'den aldıkları göstergenin karışık doğasına (gösteren/gösterilen) yapılan başvuru çok daha eskidir kuşkusuz ve felsefi bir yapımdadır; çünkü, André Robinet'nin **Le Langage à l'âge classique**'de (1978) belirtmiş olduğu gibi, Aziz Augustin, hattâ daha ötesi, stoacı filozoflar getirmişti onu ilk kez. Öte yandan, Freud'un açık ile örtük arasındaki temel ayrımında da, açıklayıcı ve çok öğeli bir biçim olarak, onunla yine karşılaşıyoruz: Açık, gösteren düzleminde; örtük, gösterilen düzleminde, insan bilimlerine özne/nesne ayrımının yol açabileceği ikili bir sakıncadan uzakta kalma olanağını vermiştir; bu sakıncalar kuşkusuz felsefi bir nitelik taşımaktaydı, ama filozoflar da yine buna karşı çıkmışlardı. Birçokları arasında, Comte, bilindiği gibi, her bilimsel sorunun toplumsal bir bağıntısı olduğunu bulgulayarak, tarihsel epistemoloji için çevrilip sınırlanamayan bir öğe ortaya koymuştu. Doğrusunu isterseniz, Comte olguculuğu ile vurgulanmış olan, o her bilimsel kazanımın toplumsal bir niteliği olduğu gerçeği, geçerli bilim süreçlerinin **yasallığı (légitimié)** ya da simgeliliği **(archéologique)** ve soykütüksel **(généologique)** yapıtını örnek ları konusundaki en çağdaş sorgulamalarımızda bize yol gösterir.[3] Bu tür uğraşlar alanında, M. Foucoult'un tüm kazıbilimsel **(arebéologique)** ve soykütüksel **(généologique)** yapıtını örnek gösterebilirim. Ayrıca, gerek bilimsel ırkçılık konusunda, gerek zekânın kalıtımı üstüne Benjamin Matalo ile yapmış olduğu

tartışma konusunda, Gerard Lemaine'in bilimsel araştırmasındaki ruhbilimsel çalışmalar da başka bir örnek oluşturur; bundan başka o, zekâ kalıtımı üstüne de **Hommes supérieurs, hommes inférieurs** başlığıyla bir yapıt daha yayınlamıştır.

Yukarda değinilen ikili sakınca, ontolojik bir sakıncadır. Bu, apaçık olduğu varsayılan bir "bilen özne" görüşünün benimsenmiş olmasından kaynaklanır; ama, bunun bilme sürecinin koşulu olup olmadığını da tam bir kesinlikle saptamak gerekir. Bilgi ediminin kendisinde içerilmiş olabilecek tüm fizikötesel temeller insan bilimlerinde görülmektedir. Ne var ki, dilbilimin başarısı, özellikle de gösterdiği yol, her bir bilimsel "vesile" **(pretexte)**, hem de epistemolojik bir yardım olmuş ve bunlar, M. Foucault'un **Les Mots et les Choses**'da felsefi bir biçimde kaydettiklerini tanıma olanağını vermişti: Dil varlığının, "insanlık halleri"ni konu edinen yazarların gözbebeği olan "insan"ı tehlikeye atacak kertede kendini zorlayarak ağır basması.

Ne denli çağcıl olursa olsun, dil varlığı da tümüyle dilbilimden kaynaklanmış olmak şöyle dursun; Port-Royal'ın **Logique ou l'art de raisonner**'sinde olduğu gibi, ayrıca **Grammaire générale et raisonnée**'sinde de bulunan bir dil felsefesi sayesinde olgusallığını **(positivité)** daha 17. yüzyılda ortaya koymuştu. M. Fourcault bunun bilincindeydi. **Grammaire** için yazmış olduğu önsözde de bu görülmektedir. Gerçekten de Arnold ile Lancelot göstermişlerdir ki, bir dilin dilbilgisi karşılaştırmalı **(raisonnée)** olunca, o artık genel dilbilgisi şeklinde kendini tanıtmak eğilimini gösterir; böyle bir dilbilgisi de, Foucault'un yazmış olduğu gibi, "bir tek dilden yola çıkılarak" oluşturulabilir; "tıpkı belli bir dilin nedenleri **(raisons)** genel dilbilgisinden yola çıkılarak bulunabildiği gibi. Öte yandan Arnold ile Nicole de **Logique** adlı yapıtlarında bir gösterge kuramı öne sürerler; bu kuram, fikrin **(idé'**nin) nesne ile ilişkisinin ikiye bölünmesi gibi, fikri göstergeye bağlar; Foucault, Port-Royal yazarlarında göstergeler kuramının mantıki konağını, tasarımın nesne ile ilişkisi üzerinde durulduğu ölçüde açıklar. Öyleyse bu dil felsefesi, bir bilgi (edinme) felsefesinin temelini oluşturmaktadır.

Bu yüzden dil sorunlarının, özellikle de tarih konusunda, bir daha boy gösterdiklerini görünce, buna şaşmamak gerekir. Tarih yazarlığının çağcıl yorumları üzerinde düşünürken, filozof

Paul Ricoeur bu işi, haklı olarak, Aziz Augustin ile Aristoteles'in yeniden okunmasına bağlayarak yapar. **Temps et récit** adını taşıyan son yapıtında, öykü olarak tarihin savunuculuğunu üstlenir: Yaşanmış olan tarih, dramatikliği içinde tanınır; yani, inanılabilir ve akla yatkın bir dolantı ile formüle edilir. Burada Ricoeur'ün özgün katkısı, öykü ile zamanlılık arasında kurulu olanı günyüzüne çıkarmasıdır. Ne var ki, bunlar ancak tarihsel anlatıyı kurtarmaya kararlı bir okul için geçerlidir. Michel de Certea'nun (**Genre Humain** dergisinin 7. ve 8. sayısında çıkan makalesinde), bilim ile kurgu arasında, bugünkü tarihin geçirmekte olduğu kararsızlıkları betimlerken çok yerinde olarak göstermiş olduğu gibi, böyle bir durum da her zaman karşılaşılmaz. Çünkü, Michel de Certeau'nun betimlediği şekliyle genel historiografi, kendi üretim biçimlerini saklayan hakiki bir göz aldatmacasıdır. Görüldüğü gibi, **Polltiques de la Philosophie**'de örtülü olarak görülen ve daha önce felsefi söyleme yöneltilmiş bulunan eleştiriye yeniden dönülmektedir. Bundan başka, diye yazıyor Michel de Certeau, "öykü" örtülü bir biçimde, buyurucu ve etkileyicidir de: Gizli ve yanıltıcı, moral bir etki yapar. Bunun tam karşısında, enformatiğe bağlanan umut da biraz abartmalıdır; çünkü, varsayılan "bilimsellik" haksız yere güvenilirlik sağlar ve ona üretim biçimleri tamamen de ideolojik olan bir metni yasal gösterir. Bu yüzden, tarihsel epistemolojiden, etkin devinimi içinde aklı gerekli kılan temel sorunlar yeniden toplanır. Böylece biz de yeniden en katışıksız bir felsefeye döneriz!

Şimdi şurada burada birden ortaya çıkan şey, epistemolojik sorundur. Antropolojide, Breteau ile Zagnoli'nin (**Raison Présente** dergisinin 69. sayısında) belirtmiş oldukları gibi, "dolayımlılıklar daha güç somutlaştırılabilir, epistemoloji de maddileştirilebilir olduğundan, araştırmacının ruhsal aygıtı, daha doğrudan ve daha dolayımsız olarak, işlediği nesne üzerinde etkili olabilir." Bu da, yöntemin kurallarına göre, bir nesnelleştirmeye olanak veren duygusal bir uzaklaşma-merkezden ayrılma davranışını gerektirir. Ancak, Britta Rupp-Einsenreich'ın **Histoires de l'anthropologie: XVI. et XIX. siècle** adlı kitabında, giriş kısmında yazmış olduğu gibi, "bilgilerin doğarken ya da ölürken, ürerken ya da dönüşürken bağlı oldukları kurallar —varsa eğer böyle bir şey— nelerdir", biz bilmeyiz. Lévi-Strauss'un izin-

den giderek, antropoloji, "anlamın anlamı"nı araştırmayı ve önceden anlamı bir temel görüngü saymayı red etmiştir; oysa, deneyüstü bir maddeciliğin ya da deneyüstü **(transcendantal)** öznesi olmayan bir Kant'çılığın konumu olan bu tutum da, olası öbür felsefi konumlar karşısında bir felsefi konum olmaktan hiç de geri kalmaz. Bundan başka, tersine olarak, bilimin son ilerlemeleriyle elimize geçen yeni soy-yakınlığı **(filiation)** biçimleri konusunda, uygarlığımızın ortaya çıkardığı felsefi sorunlar; yani, yasa koyucusunun çözmek zorunda bulunduğu o sorunlar antropolojik bilgi üstüne durup düşündüğümüzde yanıtlarını bulabilirler. François Héritier-Augée, bu konuda bizi inandırmaktadır: "Sosyal yakınlık, doğurmanın basit bir türevi değildir asla." (**L'Homme** dergisinin 94. sayısında çıkan, "Cuisse de Jupiter"/"Jupiter'in Kalçası" başlıklı makalede sergilenmiş olan araştırmaya dayalı kısa ve özlü incelemeden çıkan da budur). François Héritier-Angé, değişik insan guruplarında gözlemlenebilen değişik pratikler temeli üzerinde şu sonuca varıyor: "Toplumların çelişkili etkiler gösteren iki kodu olamaz" ve "hukukun örften önce geldiği sonucuna varılamaz."

Felsefe ile insan bilimleri arasındaki bu iletişim akımı psikanaliz alanında da kendini gösterir. Her şeyden önce, Freud'un kendi metinleri, okurlarında, Nietzsche'nin "felsefi anıklık" adını verdiği bir niteliği önceden varsayar. Bunun arkasından da Lacan, o çokyönlü dehasıyla, okuduğu birçok felsefi metinle, psikanalitik kurama bir zenginlik katmıştır. Nitekim onun "Freud'e dönüş" adlı yapıtı, gerçekte, felsefe nehrinin çeşitli kıyılarındaki birçok molalamalarla doludur: Hegel ile Heidegger, ayrıca, Aziz Augustin ile Kant; onun için hep esin kaynağı olmuştur. Öbür insanbilimlerinde olduğu gibi ve yine dolaylı bir yolla, yeni bir maddesiz maddilik kavramı, ilkece işlemsel olması gereken bir söyleme, kesin etkili bir katkıda bulunmak olanağını sağlamıştır. Aslında, Foucault'un "söylemin maddiliği" adını verdiği şey de budur: İnsan dünyasında söylemin etkili gerçekliği.

Bu arada, felsefe alanında fırtınalar uzaklaşmış gibi görünmektedir: Foucault'un son yapıtları, "felsefeye dönüş"ün bir tanıtıdır. Bugün gerçekten pek yeniymiş gibi görünen, benim tarihsel epistemoloji adını verdiğim bakış açısından, felsefenin

kendi içinde yeni bir tavırdır ve bu, günümüzde, felsefenin insan bilimlerinden ayrılmasını eskisi kadar umursamıyor artık. Buna tek bir örnek olarak bir kitap göstereceğim; yazarı hem felsefe tarihçisi, hem de mantıkçı filozof, tuttuğu iş de bir sabır işi. Felsefe disiplinine hiçbir zaman ihanet etmeyen, (tam tersine, elden geldiğince onu onurlandıran) bir kitaptır bu; ama bilmem yazarı benim saptamamı kabul edecek mi; her neyse, ben orada, felsefe tarihinin büyük dizgelerini yeniden incelemek ve onun çok derine inen çözümlemesi sayesinde, bunların adeta **ex machina**[5] bir sınıflandırma ilkesine bağlı olduklarını saptamak olanağını veren, epistemeolojik bir bakış açısı buluyorum. Çünkü, Jules Vuillemin'in bu son kitabı: **Necessité et Contingence L'Aporie de Diodore**[6] **et les systèmes philosophiques** (1984), çözümlemeci bir yapıtıdır ve her felsefi dizge ile onun Diodore paradoksunun içerdiği güçlüğü, çöküş tarzını karşılaştırır; burada paradoks, dört tutarlı ilkede formüle edilmiştir: "1) Geçmiş bir daha geriye gelemeyeceğine göre, yalnız gelecekteki bir olayın olanağı vardır; 2) Bir olanaklı bir olanaksızın mantıki bir sonucu olamaz; 3) Ne geçmişte, ne de şimdide gerçekleştiği görülmemiş bir olanaklı vardır; 4) Var olan, var olduğu sırada zorunlu olarak var olandır."

Eskilerin başat kanıt (**Dominatcur**) adını verdikleri şey, burada usulünce aydınlatılmış ve yeniden kurulmuş olarak, Jules Vuillemin tarafından işler duruma getirilmiştir. Felsefe dizgelerinde sınıflandırma ölçütü, bildirilmiş olan kanıtların bir seçiminden ibarettir; çünkü, bunlar, aynı bir dizgede dördü birden bulunamaz mantık açısından. Burada seçim, kanıtlama teknikleri kadar kanıtları da ilke olarak benimser. Çünkü, her mantıklı kafa, **Dominateur** önünde düşmemeğe bakar!

NOTLAR:

(1) Amiens Üniversite'sinde konferans öğretmeni. Yapıtı: **Michel Foucault, archéologie et généalogie.**

(2) Marietti, **La Symbolicité ou le problème de la symbolisation,** P.U.F., 1982.

(3) Genel anlamda, emretme ve hükmetme tutkusu, ölçüsüz bir şekilde kendini gösterme gereksemesi; ortalama insandan üstün olmak istenci.

(4) **"Génétique, procréation et droit"** kolokyomunun tutanaklarında geçen makale.

(5) Çıkışı olmayan trajik bir durumda, bir kişi ya da olayın araya girmesiyle, umulmadık, olumlu bir sonucun doğması.

(6) Diodore Cronos: İ.Ö. 26 yılına doğru ölen, diyalektikçi ve sofist, Yunan filozofu.

FİLOZOFUN ROLÜ

Claude LEVI- STRAUSS
Türkçesi: Nejat BOZKURT

Felsefe, ve bilimlerle olan ilintisi: bana temel bir sorun olarak görünüyor, bu yüzden de kendimi ondan sözetmek zorunda hissediyorum. Elimde felsefeyle içiçe giren pekçok biografik görünümler bulunmakta. Bunun yanında felsefe profesörü olmam ve felsefenin uygulanmasından nefret etmek de bir olgudur; çünkü seçeneklerin bana hiç de uygun gelmeyen üç yönlü bir kendini sınırlandırması sözkonusu; ya felsefe soyutlamalar üstüne takılıp kalmıştır, ya ben veya iç deneyim üstüne başka bir biçimde takılmıştır, ya da üçüncü ve son olarak geniş bir insan deneyimi üzerine akıl yürüttüğünü sanan ve böylece onu yaralayan, bozan bir felsefe yönelimidir bu. Bu ilk dönemden sonra geçtiğim ikinci dönemde, felsefeye olan direnmeyi nitelendireceğim: bu varoluşçuluk dönemidir. Sartre'a beslediğim tüm saygı ve hayranlığa karşın onun görüşlerine karşı yüzyüze polemikçi bir tutum takındım, çünkü onun bu düşüncelerinin çok köklü bir biçimde bilimsel düşünceye sırtını dönerek problemleri ortaya koyma biçimini benimsediklerini kabul ediyordum. Oysa benim kuşağımın insanları, o gerçekten yaratıcı olan. insan üstüne düşüncelerimizi ve düşünme biçimlerimizi altüst eden bütün o insanlar, bence bilimden gelen düşünleme **(reflexion)** ile işe başlamışlardır. Aynı şekilde, felsefenin görüş açısından da olsa, bilimin bizlere getirdiği pekçok şeylerin olduğu, özellikle de düşünlememizin içeriğini bizlere verdiği duygusuna sahip olduk.

Şimdi polemiğe benzer bu tutumu tümüyle terketmeden (bir zaman için bu polemikçi bir tutum oldu, ama bunun zorunlu olduğunu düşünmekte de ısrar ediyorum) felsefenin, fizik bilimlerinden, doğa bilimlerinden ve insan bilimlerinden elde edilen sonuçları dikkate almayı kabul etmesi koşuluyla, onun bir yere

ve bir role sahip olabileceğinin kavranılabilirliğine inanıyorum. Çünkü geleneksel felsefi düşünlemeden önde giden bilimsel düşünlemenin attığı her adımda önümüze kocaman problemler koyduğu, sonu gelmez sorgulamalar yaptığı ve bizlerin de tüm bunların kendi başına çözümleneceklerini umarak kollarımızı kavuşturup beklememiz gerektiği görülmektedir. Bu sorular üzerinde düşünlemeler yapmak ve bu sorunlara geçici çözüm taslakları bulmak gereksinimindeyiz, tıpkı daha önceki yüzyıllarda düşünülmüş olanları bütünle ilişkisi içinde bir perspektife yerleştirmek gereksiniminde olduğumuz gibi. Başka deyişle karşı konulmaz bir biçimde felsefeye geri götürülmüş oluyoruz.

Bilim ile felsefe arasında, bazılarının kısa zaman önce yapmayı istedikleri, başkalarının da hâlâ yapmayı sürdürdükleri gibi, bir öncelik sırası, bir sıralıdüzen kurma yolunu araştırmalı mı? Buna inanmıyorum... Şunu benimsemek gerekir ki, geçmişte felsefenin önceliği olmuşsa da, günümüzde bu hayal bile edilemez. Bundan böyle bilim, herhangi bir felsefeden çok daha etkili metafiziksel bir işleve sahiptir: o yalnız bilgiler alanımızı çoğaltmakla kalmaz, ama aynı zamanda bu çoğaltma çabası içindeyken de, bilgimizin sınırları olduğunu bize anlatır.

Peki, sonuç olarak felsefe ne yapar? Şimdi onun rolünü söyleyeceğim: bilimin verdiği dersler bilim adamları tarafından formüle edilmediği içindir ki, felsefeye, bilimin içeriği ve malzemesi üstüne eğilmek, onun evrimleşmesini, gelişmesini sabırla izlemek ve bilimin kapsadığı bütün öğretici ögeleri bilimden çekip çıkarmak gibi bir görev düşmektedir. İşte bu bağlamda da filozof bir yorumlayıcı olmaktadır.

LACAN'A BAĞLI ÜÇ YAZAR

Philippe RAYNAUD[1]

Legendre, Badiou, Milner: Lacan'a bağlılıkları aynı ama yetenekleri farklı.

Bugün esinlediği yayınların çeşitliliğine bakarak bir hükme varmak istenirse, Lacan'ın psikanalizi, "altmışlar"ın[2] felsefesinde yeri olan tüm akımlar içinde en canlısıdır, denilebilir. Psika-

nalitik uygulama dışında, Fransız 'Freudculuğunun sorgulamasından geçmeyen bilgi ya da deney nerdeyse yok gibidir: dilbilim (Jean-Claude Milner), matematik, hukuk (Pierre Legandre), siyasa (Alain Badiou), teoloji, (François Tegnaut), vb.[3]

Ne var ki, adı geçen bu bilgi dallarının, bu yolla sorgudan geçmekle, her zaman zenginleştikleri de kesin değildir. Sözgelişi, hukuk bilimleri, Roma hukuku ve Fransız yönetim tarihçisi Pierre Legendre'a çok şey borçludur; ama, "Batı'da soykütüğü **(généalogie)** ilkesi" tarihi üstüne yapmış olduğu son araştırmalarının "psikanalitik" bir bakış açısının seçimiyle gerçekten aydınlanmış olduğunu gösteren bir şey yoktur ortada. P. Legandre şöyle yazıyor: "Bu inceleme ile ortaya çıkarılan bulgular ile yeniden bulgulamaların birbirine eklenmesi, kolayca özetlenebilecek bir sonuç doğuruyor. İnsanın sanayi üretim biçimleri, yaşam için gerekli olan bir ilkeyi, yani kendi çekirdeği içinde soykütüğünü, el değmemiş olarak koruyor: **Öznelliği kurmak** ilkesini... Soykütüğü ilkesi de, son çözümlemede, kısaca şu demeye gelir: **Kurucu** söylem olmadan, insan yaşamı olmaz. **(L'inestimable objet de la transmission/Aktarımın Paha Biçilmez Nesnesi,** s. 49). Hiç kuşkusuz, bu sonucun Lacan'la, onun Oedipus sorunsalını yeniden kurmasıyla ve «simgesel» anlayışıyla bir ilgisi vardır; ama, buna şunu da eklemek gerekir: Lacan'ın kurdukları, her şeyden önce, klasik akılcılık düşlerinin (ve bu yüzden ona bağlı hukuksal bireycilik düşlerinin) **felsefi** bir eleştirisinin, psikanalitik kuram **bağlamına oturtulmasının** ürünüdür: Demek, Pierre Legendre'ın yapıtında örtük bir biçimde bulunan modelin, gerçekte, özgül olarak psikanalitik bir yanı yoktur; burada olsa olsa, hukuksal düşüncenin görevleri ile psikanalizin görevleri arasında bir benzeşim söz konusu olabilir... Zaten bilindiği gibi, ekonomik işlevcilik ile öznelci iradeciliğin ikili reddi, hukuk düşüncesinin nicedir canlılığını sürdüren bir geleneğine karşılık vermektedir: Pierre Legendre'ın **temellendirme ile kuruluş'un** hiçbir şeye indirgenemezliği üstüne yapmış olduğu o güzel savunmada, hangi hukukçu, en azından Maurice Hauriou'nun yapıtının yankısını duymaz?

GGerçi P. Legendre'da varılan sonuçlar bazen düş kırıcıdır ama, izlenen yol okurun zevk duyabileceği denli, yeterince değişik ve zengindir. Ama Alain Badiou'nun denemesinde böyle bir durumla karşılaşılmaz. Eski bir Mao'cu olan, daha düne ka-

dar Chiang-Ching'in, giderek Pol Pot'un savunuculuğunu yapan yazar, Marksizmin bugün geçirmekte olduğu bunalımın, ne denli önemli olursa olsun, yine de "siyasal düşüncenin dünya ölçeğinde geçirmekte olduğu bunalım"ın sadece bir yanı olduğunu göstermek ister. Öyleyse, totalitarizm ile demokrasinin nasıl mantık bakımından birbirine dayanışık kavramlarla düşünülmüş, çağdaş olaylar olduklarını anlayabilmek için, demokrasi adına totalitarizmin eleştirisi üzerinden şöyle hızla geçebiliriz haklı olarak: "Siyasal düşüncenin yıkıntıları içinde, demokrasi için ve totalitarizme karşı sürdürülmesi gereken savaşa, bugün büyük bir önem veriliyor... Ne denli değerli olursa olsun, bu tarzda düşünülen demokrasi fikri, hiçbir bakımdan siyasal bunalımın tarihselliği ölçeğinde olamaz... Aslını ararsanız, gözlerimizin önünde düşüncesizliğin karanlığına giren ve bize yeni bir kurucu tavrı koymayı buyuran şeyin diyalektik özünü oluşturan da, demokrasi/totalitarizm karşıtlığıdır." (**Peut-on penser la politique?**, s. 16-17). Öyleyse, bu "kurucu tavrın", yeni, özellikle de, totaliter olayların klasik çözümlemelerine ilişkin (Hannah Arebdt'den Claude le Fort'a değin) indirgenemeyen bir düşünceyi başlatması beklenecektir. Bu çalışmanın sonucu (söylendiğine göre, Pascal, Rousseau, Mallermé ve Lacan gibi dört büyük Fransız diyalektikçisine dayanıyormuş), totalitarizm üzerine çağdaş felsefi düşüncenin en değişmez temalarını yeni bir şekil altında, ama zorunlu olarak daha aydınlatıcı olmaksızın, garip bir biçimde yeniden ele almaktan ibarettir. Toplumsal katmanlaşmanın önüne geçilemezliğini anımsatmakta; "olay" adına "tarihin zorbalığı"nı kötülemekte, ya da liberal demokrasilerin siyasasının özeğinde bir takım olayların varlığına ve bunların hem kimi kişilere yapılmış olan "mutlak haksızlık"ı dışa vurduğuna, hem de hükmedici-olmayan bir siyasa fikrine yeniden bir anlam kazandırdığına dikkati çekmekte bir yenilik bulunduğuna hangi saf yürekli insanlar inandırılmak isteniyor? Sonra, bu çözümlemeler tipine bağlı olan modelin, metafizikte Heideggerci eleştiri tipi olduğunu göstermek de kolaydır ayrıca. (Zaten, Alain Badiou'nun küçük yapıtında benzeği verilmiştir bunun). Ne var ki, bu durum, böyle bir tip çalışmada Lacan'a gönderme yapmanın **işlevini** bilmezlikten gelmeye yol açmamalıdır: Önemli olan, bütün bir felsefe kuşağının bağlanıp yaşadığı postulaları ya da kanıtlama tipini bir

yana atmaksızın, Althusserci Marxçılıktan kurtulmaktır.

Jean-Claude Milner'de, bu kuşağın yarı-acımasız, yarı-gönül alıcı dikkate değer bir temsilcisiyle karşılaşıyoruz.

"Dilsizliğin parlak başarısı"ndan uzakta kalabilmek için, bu yazar, Lacan'da ethiğe işaret eden bir şeyi derinleştirme yolunu tutuyor. Ne var ki, Lacancı duygusallık, Jean-Claude Milner'de yarı liberal ve "auf alärer" bir doğrultuya saparsa da, ona göre "biçimsel evrensellik"in bir "simgesel ethik"ine dönmek söz konusu değildir yine de; olsa olsa, öznenin teslim olmamak bahanesiyle, inatçılığını her vakit yeğlemekte kendinde güç bulmasını önlemek için, bazen bu biçimsel evrenselliğin istenebileceği kabul edilecektir. (**Les noms indistincts**, s. 122-123). Ne var ki, o zaman da, Lacan'cı bağlamda, bu evrenselliğin en küçük düzeyine ne gibi bir statü verilebileceğini göstermek sorunu kalacaktır geriye; çünkü, bu evrensellik düzeyi olmadı mı, bir ödev tayin etmek, (bir ethiğe "bulaşmış") bir öznenin **yabancılaşmasını** aşmaya çalışmak, ya da "hakikatin dile gelir bilgiler arasında yer aldığını" söylemek olanağı kalmaz. Bu nokta açıklığa kavuşturulmadıkça, iddia ediyoruz ki, çözümleme ile "bayağılık" arasındaki ayrım pek fark edilmeyecektir.

Bir varsayım tam bir kesinlikle toptan dıştalanamaz; Lacan'ın adının bugün artık bir aydınlar kuşağının dağınık üyelerini, kendilerini herhangi bir tasarıya bağımlı kılmaksızın toplayan bir gösteren'den (signifiant) başka bir şey olmadığı; böyle bir durumda, sadece üzerinde durulan yazarların herbirinin yeteneği ve zekâsının önem taşıdığı apaçık ortadadır. Bu yazarlar arasında en iyilerinin (J.C. Milner gibi) her şeye karşın Lacan'ın adına bağlı kalmak istemesi de belki Lacancılığın kendisinin de bugün ancak imgelemsel'in (**imaginaire**) var olmasıyla ayakta kalabilmesinin göstergesidir.

NOTLAR:

(1) Paris Üniversitesi I, Siyasal Sistemler Karşılaştırmalı Çözümleme Merkezi öğretim görevlisi. Yapıtı: **Terrorisme et Démocratie** (François Furet ve Antoine Liniers'le).

(2) Bunlarla ilgili olarak bkz. Luc Ferry/Alain Renaut, **La Pensée 68.**

(3) Pierre Legendre, **Dersler IV. Aktarımın Paha Biçilmez Nesnesi, Batıda Jenealojik İlke Üstüne Bir İnceleme**; Alain Badiou, **Peut-on penser la politique** (Siyasa Düşünülebilir mi?); François Regnaut, **Tanrı ve Bilinçaltı**; Jean-Claude Milner, **Belli Belirsiz Adlandırılanlar.**

(4) L. Ferry ve A. Renaut, a.g.y., s. 237-261.

HANGİ FELSEFE?

Bernard - Henri LEVI[1]
Türkçesi: Elgiz PAMİR

Felsefe mi diyorsunuz? Evet, elbette felsefe... Roman yazdım, günce yazdım diye benim için en önemli olandan vazgeçecek değildim, bununla birlikte... O zaman hangi felsefe? Hangi tip felsefe? Peki. Bu başka bir konu. Bu çok daha karmaşık bir konu. Alelacele, kısaca tüm yapabileceğim size dört şeyden söz etmektir:

I. Ben içinde bulunduğumuz döneme ve şimdiki zamana bağlı, aynı zamanda buraya ve şimdiye demir atmış güdümlü felsefeden başka bir felsefe tanımıyorum ve galiba tanımıyacağım, kısaca sözcüğün en güçlü ve soylu anlamıyla politik felsefe bu Eski Marxçı kalıt herhalde. Sanırım bu, felsefecilerin, metafizikcilerin, hatta bilgi kuramcılarının beni "bir" politik felsefeleri olduğu ölçüde ilgilendirdikleri dönemden kalma eski bir alışkanlık olsa gerek.

II. Yanıt vermeksizin, kışkırtmaksızın, karıştırmaksızın kısaca şu ya da bu biçimde kalem tartışmasına girmeksizin felsefe yapmayı bilmiyorum, galiba hiç bir zaman da bilmeyeceğim. İnandırmak tutkusu... Akla uygun taşkınlık. Tanıtlama saplantısı. Kitaplarım, ilk bakışta inceleme olmaktan daha çok denemedirler belki de. Bu, doğal olarak, onların daha az ciddi, daha az önemli ve hatta daha az bilgince olduğunu söylemek değildir. Fakat, bu onların daima "durum" kitapları olduğu anlamına gelir.

III. Yazın, bana göre felsefe çalışmasında eşsiz bir yere sahiptir ve o yeri koruyacaktır. Gerçekten sevdiğim felsefecilerin hemen tümü yazardır. Konuşma biçimine aşırı bir önem veren kişilerdir. Kendi tarzlarını hem bulup hem geliştiren, hem yazınsal hem kavramsal yenilikler ortaya atan kişilerdir. (Dialog ile Platon'u, Teorem ile Spinoza'yı, Özdeyiş ile Nietzsche'yi düşünüyorum. Hylas ve Philonous konuşmalarını, Hegel'in büyük mantığını, Marx'ın en büyük metinlerini düşünüyorum). Ben de yukarıda sözünü ettiğim yenilikleri ortaya atan felsefeciler gibi miyim? Belki değilim, şüphesiz ki değilim. Fakat onlardan yeni-

lik istediğim ve tüm bunların benim için büyük bir önemi olduğu doğru... Örneğin, benim bakış açıma göre Fransız İdeolojisi tümüyle yazınsal bir kitaptır.

IV. Söylentilere, zamanın modasına ve orada burada yayılan yeni peygamberliklere karşın, sistemlere, bir araya getirmelere, büyük felsefi düzeltimlere büyük bir güçle inanıyorum. Her yerde ideolojilerin bitişinden, en alt düzeyde düşünme gereğinden, bir çeşit düşünce sığlığına kendini uydurma gereğinden söz ediliyor. Eğer bu bizi bütüncül sistemlerin çılgınlığına karşı koruyorsa ne âlâ. Halk adına, Tarih adına, mutlak Ruh adına kişinin öz-istencini, öğüten tümcü büyük açıklamaların dönüşünü önlüyorsa ne âlâ. Fakat yolumuzu kaybetmemeye dikkat! Evet, bir tür yapısı bozulmuş düşünceye varmamaya dikkat! Söylediğim şey zamansız görünebilir. Çünkü hesap saati geldiğinde pekâlâ bir sistemle ortaya çıkabilirim. Herhalde bu ortalıkta dolaşan yeni pujadizme[2] direnme biçimim olacaktır.

NOTLAR:

(1) "Yeni Felsefe"nin başı. Yapıtları: **Le barbarie a visage humain, L'ideologie française, Impressions d'Asie.**

(2) Yeni Pujadizm: 1950'li yıllarda Pierre Poujade'ın ortaya attığı politik hareket. Kısa görüşlü bir intikamcı tutum için kullanılır. (Ç.N.)

SAVAŞ ÜSTÜNE KONUŞMA

Jean - Loup THEBAUD[1]

Aron ile Glucksmann, savaş üstüne felsefenin suskunluğunu bozdular. Aralarındaki anlaşmayı üçlü bir filizlenme sağlamakta. Ama, caydırma konusuyla ilgili çözümlemeleri değişik doğrultularda.

Sorbonne ile Ulm'un bekçi köpekleri kimi koruyor? Burjuvalar ile papazları, diye yanıtlıyor Nizan. Kürsüde, doğrudan, güzelden, iyiden söz ediliyor. Dışarda insanlar sömürülüyor, kaçak işler çevriliyor, sömürgeler tutuluyor. Öfkeli Nizan, eski korkuluklardan kaçıyor; bıkkınlık getiren Sartre, Flaubert'e dalıyor. Doğrusu ya, bu içi geçmiş ihtiyar beylerin devrinde, yirmi ya-

şında olmak korkunç bir şey. Bilgenin sabrı ya da bilincin gelişmeleri üstüne, sabah akşam dualarında ötüp duran Alain ve Brunschvieg'ten kulakları yorgun düşen bu yitik kuşak, başka bir gürültücü ikiliye, Poincaré ile Briand'a, yani savaşa defol çeken ve barışçılık yapan bu ikiliye de pek kulak asmıyor, ama duyarsızlığından değil bu seslere; tersine, söylenenlerin hepsinin aynı dağarcıkta toplanmış olmasından ve bu soylu babaların aryalarından başka bir şey dinleyememekten. Hepsi iki yüzlü, hepsi alık... En iyisi "blues" dinlemek. Ortadaki tek şey: Sanki burjuva komedyanın o bir türlü bitmek bilmeyen gösterisindeymiş gibi, kürklü ceketleri ya da çiçekli sakallarıyla kepli moruk askerlerin yer aldığı o gülünç gösteri, tüküreceği geliyor insanın; Offenbach'a kalan, savaşın varoluşsal ve felsefi ciddiyeti bu. Gerçi sözünü ettiğim bu kuşak, burjuva ahlakçılık çevreninden daha sonra çıkarak, yeni çabalamaları göze alıp, ahlak üzerinde yeniden düşünmeye girebilecek yetenekte olduğunu gösterecektir, ama, savaş sorununda, propaganda ya da barışçılık bulutlarının ötesine geçerek, ona cepheden yanaşmakta güçsüz kalacaktır. Sonuç yine: Askerler ve papazlar, filozoflarca hiç sözleri kesilmeden, tek başlarına konuşmayı sürdürecekler savaş üstüne. Bekçi köpekleri, edepli genç kızların başını bekleyecekleri yerde, Ianus tapınağının[2] kapılarını kolluyorlar; ortaya çıkan ahlak duygusu bu.

İşte bu yüzden, eşi az bulunur zekâlar, bir savaşı yaşamak ve arkasından yine daha başka birine girişmek zorunda kalmışlar, ne biri ne de öteki üzerinde durup düşünmeyi akıllarına getirmemişlerdir. Kırk yıllık Avrupa barışının uyandırdığı hayallerle güçlenen, olup bitenler üzerindeki o hiç değişmeyen suskunluk, bu genel ortamda başlamış olmalı; ama, hiç de boşa atılacak bir olay değil.

Felsefenin bu suskunluğunu bozmuş olmak ve birbiriyle yarış edercesine yapılan övgüleri, sevgi, saygı gevezeliklerini kesip atmış olmak onuru, nasıl Raymond Aron ile André Glucksmann'a verilmez bu durumda? Biri, **Paix et guerre entre les hommes**, ya da **Penser la guerre, Clausewitz**; öbürü, **Le Discours de la guerre** ve **La Force du vertige** adlarını taşıyan kitaplarıyla yapmıştır bu işi. Ama, "Ricains"lerin* dostu ile Mao'ların

---

(*) **Ricains: Américains** (Amerikalılar).

dostunu burda birbirine yaklaştırmakta ne anlam var? denilecektir. Bana kalırsa üçlü bir filizlenme, bunların arasındaki anlaşmayı sağlamakta; buysa, savaş üstüne yürütülecek her türlü düşünmenin minimal koşulunu oluşturmakta: Ebedi barış yanılsamasının filizlenmesi, hukuksal yanılsamanın filizlenmesi, ahlaksal yanılsamanın filizlenmesi.

"Barış ilkesi, doğası bakımından, savaşların ilkesinden farklı değildir: Barışlar, siyasal birimlerin ortaya koydukları, birbiri üzerinde etki yapma kapasiteleri arasındaki ilişkiden temellenir." diyor Aron (**Paix et Guerre**, s. 158) Başkası üstüne egemenlik kurulması reddedildiği gün, savaşın bedelini ödemeyi lütfen kabul etmek gerekir. Dünyayı kuşatan bir monarşinin reddi ise başka bir sonuç doğurur: "Uluslararası hukuk, devletlerin birbirine karşı bağlanmalarıyla oluştuğundan, devletler hükümranlıklarından vaz geçmedikleri için savaş her zaman olasıdır." (a.g.y., s. 121) Son olarak Aron, savaşı "ceza davasına çevirmek" doğrultusunda ahlakçıların yaptığı girişimleri çok sert bir biçimde eleştirir: "Eğer savaş cezayı gerektiren bir suç ise, savaş sürüp gidecektir" (a.g.y., s. 123).

Ancak bu uyuşmanın ötesinde, Aron ile Glucksmann arasında yer alan görüş ayrılığı da herkesce bilinmektedir. Bizim anladığımıza göre, bu, aklın ya da düşüncenin tanımıyla ilgilidir ve caydırma konusu üstüne yapmış oldukları çözümlemelerde açıkça görülmektedir. Bilindiği gibi, sakınım ve aklayakınlık kategorileri (her halde Alain bu tarzda kendine dönüyor), Raymond'un söylemini desteklemektedir. Bunların bağlayıcı bir değer taşıması, onun şu inancından kaynaklanır: Aslında, doğanın bir ürünü olan, doğal akıl diye bir şey vardır ve doğru bir hesaba yatkın olduğu için, Hobbesçulukla nitelenebilir bu; ayrıca, siyasanın bilme yetisi de onu olağanüstü bir biçimde somutlaştırmakta. Ama ne var ki, bu inançtan daha başka sonuçlar da doğar: Örneğin, siyasanın savaşı kızıştırmaya düpedüz yetenekli olduğu unutularak, savaşı yavaşlatacağını sanmak eğilimi; işte böyle bir eğilim onu Clausewitz'i okumaya yöneltir; ama onun (Glucksmann'ın üzerinde durduğu) bir bulgusunu savsaklar geçer: Büyük bir savaş, büyük bir politikadan başka bir şey değildir. Şu varsayım da yine bu inançtan kaynaklanır: Karşılaşılacak tehlikeleri kendisininkinden daha başka bir öl-

çekle değerlendirebilecek "yerlilerin" yani halkların bulunmadığı sonucu, ki bu da onu Mac Namara stratejisi karşısında garip bir körlüğe itelemiştir. Son olarak da şu kesinlik var: Ebedi olduğuna göre, akılsal olan her zaman başarılı olacaktır, caydırma ise sadece onu uyandırmaya vesile sağlayacaktır.

Glucksmann'a göre ise caydırma, tersine, her düzenin yıkılabileceğini ve sakınımında kendine güven içinde, hayale kapılacağını akla getirir. Caydırma, daha önceden oluşmuş bir bilme yetisini yeniden harekete geçirme olanağını vermez; tersine, zihin bulanıklığı ilkesi olarak o, bugün iş başında bulunan Avrupa düşüncesinin bir görüntüsünden başka bir şey değildir. Savaş dini karşısında bizi tanrıtanımaz kılan görüntü; Avrupa'nın, insanlar arasında uyuşma bulunmadığını ta derinlerden anladığı gün saplanıp kalmış olduğu o deneyüstü olası yanılsama, nöbeti devralma iradesi düzeyinde gizil gücü ve kuvveti olan yanılsama olarak caydırma, aslında, birçokları için bir stratejik öğreti değildir hemen; tersine, bizi bir **düşünce deneyi**'ne, giderek düşüncenin işe koşulmasına zorlar, diyebiliriz, ama elbette, Avrupa, Yunanlılardan bu yana kendi buluşu üzerinde hep düşündü ve ondan hep korktu ise gerçekten: Bizler, hep birlikte yaşayan ölümlüler arasında, yalnızca, anlaşmazlıkta uyuşma vardır diyebiliriz.

NOTLAR:

(1) Uluslararası Felsefe Kolleji'nde profesör; Glucksmann üstüne bir deneme hazırlamakta: **Bütün Avrupalılar Ölümlüdür.**

(2) Ianus: Latium'un söylensel ilk kralı. Gökten kovulan Saturne'ü çok iyi karşıladığı için, Tanrı tarafından olağanüstü bir uzgörü ile donatılmıştır; bu yüzden, gelecek de, geçmiş de her zaman gözü önündedir. Bu ikili yeti, onun iki yüzlü temsil edilmesine yol açmıştır. Roma'da Ianus tapınağı sadece barış zamanlarında kapalı kalıyordu.

SAVAŞI DÜŞÜNMEK

André GLUCKSMANN[1]

Savaş gerçek bir felsefi sorundur. Herkes için. En başta da, içinde bulunduğumuz yüzyılın Avrupalıları olarak bizler için. Girmediği yer yok çünkü: Yaşam öykülerimize, kültürümüze,

ekonomimize, bedenlerimize, kafalarımıza... Ne var ki, en azından 1914'ten bu yana, oysa gerçekte, daha dolaylı bir tarzda, 19. yüzyıldan bu yana, garip bir düşünme tarzı sonucu, perde arkasından gizli gizli geçmiştir o.

Bu gizlilik işinden en çok 19. yüzyılı, özellikle de Hıristiyan, Marxçı ve demokrat düşüncenin saplanmış olduğu örtük Saint-Simonculuğu sorumlu tutuyorum ben. Bilindiği gibi onun parolası, insanların yönetiminin yerine nesnelerin yönetimini geçirmeye kesin bir çağrıydı; yani, insani çatışmaların yerini doğaya karşı savaşımın almasını istiyordu. Ama bu bildiri, klasik düşünce çerçevesini kırıyor ve Montaigne, Descartes, Pascal gibi kimselerin bir kuyumcu gibi işledikleri ayrımı ortadan kaldırıyordu. Çünkü, bu düşünürler, anımsanacağı gibi, alanları birbirine karıştırmak ve insan/doğa, insan/insan ilişkilerini ayrı tutmak için özen gösteriyorlardı. Öznel ilişkinin (insan/insan ilişkisi'nin) özgüllüğünü, özgünlüğünü ve burdan kaynaklanan çatışmanın ruhunu, toplumsal yaşamın da asıl özü, ruhu gibi görüyorlardı. Buna karşılık, 19. yüzyılın ideolojileri bunların hepsini silip süpürüyor ve aslında Napolyon yüzyılı denilebilecek bu yüzyıl, birden, stratejik çerçevede, geriye dönük bir tarzda, bu adama, başkalarına karşı değil de, doğaya karşı savaş veren bir varlık, bir çeşit Promete gözüyle bakıyor. Karşı-hareket karşısında Napolyon: Hegel'in, Marx'ın ve Nietzsche'nin ortaklaşa savı artık bu. O dönemde yalnız Clausewitz yorumların bu alttan alınışından kendisini kurtarır ve strateji diliyle konuşur; eski düzene karşı çağcıl yeni bir anlayışı değil, Napolyon stratejileri ile Napolyon'a direnme stratejilerini karşı karşıya getirir.

İşte bunun için ben, bu gizli düşüncenin, bu nesnenin özgünlüğünü; doğa üzerinde egemenliğe ya da bunun yöntemine indirgenmeye hiçbir an elvermeyen stratejinin ruhunu yeniden bulmak, bugün artık bağlayıcı bir iş olmuştur, diyorum. Ve vurguluyorum: Bunlar tam anlamıyla felsefi sorunlardır gerçekten. Platon'un diyalogları okunduğunda, bu hakikat açıkça hemen göze çarpar. Bunlarda hep büyük olaylar, büyük konular, büyük işler söz konusu edilir: Hakikat, Adalet, Güzellik. Bizi birbirimizle anlaştıran, üzerinde en çok tartışılan, uğruna savaşlar verildiği varsayılan her şey. Sokrates de çoğun bu konulara döner. Niçin? Şu tek nedenle: Çünkü o, felsefeyi bir çıkış yolu

gibi değil, çatışmaların ruhu gibi görür, yani kesinlikle, savaşın yanına yerleştirir onu. Edimidir onun.

Buradan ilkin felsefeyi, onun kaygısını çıkarıyorum; sonra, Hegel'in hem felsefeyi, hem onun dönemiyle olan ilişkisini, hem de Sokrates'in kişiliğini düpedüz çarpık bir biçimde düşündüğünü anlıyorum. Bu yüzden Hegel, Minerva Baykuşu'nun ancak gece olduğunda havalanıp uçtuğunu bildirdiği zaman, kapalı bir biçimde söylemek istediği şey, bu kuşun ancak iki davranış, ama sadece iki davranış gösterebildiğini belirtmekti. Ya geriye dönecek, arkada kalan ışıklı çocukluğunun tatlı cennetine, geçmişteki günlere bakacaktı ya da gelmekte olan günden haber verecekti. Hegel'e göre felsefe, oldu bitti, bir zaman farklılığı içinde yer alır: Ya çok erken, ya da çok geç ortaya çıkar.

Savaş düşüncesiyle yeniden bağlantı kurmak için duyduğum kaygı da işte buradan kaynaklanır. Zaman farklarını ortadan kaldırmak için, zamanlamayı silip temizlemek. Bakış açıları değiştirilirse, doğa üzerinde egemenlik kurmaya değil de, çatışmaya yönelinilirse, o zaman, felsefe de ne çok erken ne de çok geç gelir; ben bu gerçekten yola çıkıyorum. Minerva'nın Baykuş'u geceleyin de görür. Öyleyse, bir kargaşa koptuğu ve bir dram başladığında ortaya çıkan felsefe de çatışmanın gecesine bakabilir ve bakmalıdır da.

Savaşı düşünmek, insanlar arasındaki çatışmalı durumların sorunlarını çözme olanağını vermez elbette; ama, buna karşılık, çatışmalar içinde yaşamı sürdürmek olanağını sağlayabilir. Demokrasiyi sürekli bir biçimde yeniden yaratma sayesinde, Avrupa'nın iki bin yıldır yapageldiği hep budur. Avrupa'nın dersi... Sık sık unutulmak da istenen ders: Cennet, iyilik ya da güzellik üzerinde insanların asla anlaşamayacağını, dolayısıyla en azından belirlenebilir, iletilebilir olan ve barbarlık, işkence, toplama kampları adı verilen, belli sayılardaki cehenneme karşı anlaşmak gerektiğini öğreten, olup biten şeylerin getirdiği büyük ders. Yunanlılar çok eskiden farkına varmışlardı bunun. Bana göre, Aiskhilos'un gizi buradadır; Shakespeare'in ve demokratik kurumların gizi de bu olmalıdır: İyilik üzerinde anlaşamıyorsak eğer, Kötülüğe karşı her zaman anlaşabiliriz.

NOT:

(1) "Yeni Felsefe" hareketinin başlıca bir sözcüsü. Yapıtları: **Les Maitres penseurs, Cynisme et Passion, Le Force du vertige, La bêtise.**

"KORKU FELSEFESİ"NE KARŞI BARIŞ SİYASETİ

Gerhard BANSE / Klaus BUTTKER
Türkçesi: Arif R. SELCAN

Federal Almanca Cumhuriyeti, Ticaret, Bankalar ve Sigortalar Sendikası'nın Kitapçılık Meslek Grubu (HBV), astarını gösteren bir "Savaş Ödülü"yle FAC'deki kültür siyaseti tartışmasına birkaç yıldır girmiş bulunuyor. Bu tartışma "Alman Kitapçılığı Barış Ödülü"yle alevlenmiştir. "Savaş Ödülü", 1984'te "Korku Felsefesi" kitabıyla o zamanki saldırgan Nato stratejisi için açıkça yan tutması ve FAC'deki barış hareketine karşı çıkması nedeniyle André Glucksmann'a verildi.[1]

Birçok iletişim aracıyla kendinden sözettiren bu ödül sahibi kişi kimdir? Sağcı güçlerin sevinçli onayını alan, soldan ise çeşitli biçimlerde hücuma uğrayan ve eleştirilen siyasal görüşlerinin özü nedir?

Not 1: Yazar Üzerine

André Glucksmann, 1937'de Bouglogne'da doğdu. Hitler diktatörlüğünde Fransa'ya göç eden Yahudi bir aileden gelir. Babası 1940'ta öldü. Annesi, direniş savaşçısıydı; evi, işçi anti-faşizminin bir merkeziydi. Glucksmann bu ortamdan komünist olarak yola çıktı, ama FKP'nin bazı siyasal olaylardaki tutumuyla (Cezayir Savaşı, 1958 Macar Ayaklanması) çatıştı ve 1957'de partiden çıkarıldı.[2]

Glucksmann, felsefe öğrenimi gördü ve 'başkaldıran aydın" olarak, anarşist-Maoist solun izleyicisi olarak Mayıs 1968 Paris öğrenci hareketinde söz sahibi idi. Sonraki uğrakları: yasadışı "Gauche Prolètarienne" de faal (J.P. Sartre da bu örgütün sempatizanıydı); Raymond Aron'un asistanı; çeşitli dergilerde yazar. Halen, başka işler yanında Ulusal Bilimsel Araştırma Merkezi'nde nükleer strateji araştırmalarıyla meşgul. Glucksmann Fransız "yeni filozoflar"ı **(Nouveaux philosophes)** arasında başı çekenlerden sayılmaktadır.

Not 2: "Yeni Felsefe"

"Yeni felsefe" 1976'da kitle iletişim araçlarının yoğun çalışması sonucu ve elverişli siyasal- ideolojik, tarihi ve iktisadi koşullardan birisi, 1968'in siyasal deneyimlerinin kötümser tutumşullardan birisi 1968'in siyasal deneyimlerinin kötümser tutumla incelenmesiydi. Bu konuda Vincent von Wroblewsky şöyle yazıyor: " 'Yenilgi'den sonra, 1968 beklentilerinin hayal kırıklığına uğramasından sonra, teslimiyetçiliğe, kaçamakçılığa, yedekteki dinlerin zengin sunaklarına kurban olmayanlar, ya da daha önce 'mücadele' ettikleri kapitalist düzene uymayı seçmeyenler için, seçenek olarak geriye sadece köktenciliğin teröризme tırmandırılışı kalmıştı... yahut da faaliyet, bağlantıları içinde, esas olana, toplumdaki sınıf çatışmalarına hiç de küçümsenemeyecek ölçüde yöneliyor, ama kopuk kalıyor ve sonunda bütünüyle reformist bir ideoloji ve pratiğe saplanıyordu."[3] Böylece "yeni filozoflar", bir "köktenci totalitarizm-eleştirisine ve global ütopya-eleştirisine", bir "direnme düşüncesine" vardılar (J. Altwegg "Korku Felsefesi"ne giriş yazısında hiç olmazsa bu yorumu yapıyor)."

Ama doğru ad, köktenci anti-Marksizm ve anti-sosyalizmdir, çünkü "yeni filozoflarca terörizm... sosyalist ülkelere, partilerine, Marksizme, dünya devrimci hareketine yapıştırılan bir yaftadır."[6] Bu tutumun, insan hakları ve yurttaşlığı reddetme temallarına ustaca bağlanınca (Glucksmann'a göre Soljenitsin sosyalist ülkelerdeki durumun taç giymiş tanığıdır) Fransa'nın ve Federal Almanya'nın burjuva kitle iletişiminde geniş taraftar bulması şaşılacak bir olay değildir.[6] "Yeni filozoflar"ın işe koyulmalarındaki karakteristik tutum (göstereceğimiz gibi)

yalan dolan ve küfürdür. Oysa istenen, ayrıntılı bilgi ve kanıtlama; tarihin çok yönlü diyalektiğinin basit formüllere ve anlatıma indirgenmesidir. İlkel bir dünya ve insan görüşü temeline Marx'dan ve marksizmden günahtan kaçar gibi nasıl kaçılacağı öğretiliyor. Arada bir kapitalizme karşı eleştirel görünümlü olan, ama onun dolaylı özürcülüğünü ele veren sağcı renklerin kilişeleri görünüyor; çünkü "yeni filozoflar"ın sol kılıklı düşüncesi aslında sağcıdır.

Bugün birçok aydının soldan sağa kaymasında "yeni filozoflar"ın katkısı vardır. Bir Batı-Avrupa atom gücünün ideolojik hazırlayıcısı olma çehresini takınmaktan da geri durmuyorlar. "Almanya" diyor Glucksmann, "kendini savunma hakkına, yani: bir atom gücü olma imkânına sahip olmalıdır."[7] Felsefi bakımdan kısa ömürlü olmalarına rağmen "yeni filozoflar"ın süreldi siyasal etkileri var. Bu aydınlar öbeğindeki en renkli, en sesli ve etrafı en küçümser kuş André Glucksmann'dır.[8]

Not 3: Kitap ve Okurlarca Karşılanışı

Orijinal baskısı 1983'te "La Force du Vertige" başlığıyla çıktı; "uyutmanın kudreti", yahut "kendini aldatmanın saptırıcı gücü" diye çevrilebilir.[9] Almanca başlığının "Korku Felsefesi" diye konması elbette pazarlama amacıyla. Koruyucu kapağın arkasında kitap için şunlar yazılı: "André Glucksmann bir korku felsefesi yazdı: parlak, ince, duygulandırıcı ve muazzam bilgi dolu". Ve bir kitap kılıfında şu slogan atılmış: 'Alman barış hareketine karşı göz kamaştırıcı bir cevap: ne kızıl olalım, ne de ölü!"

Barış güvenliğinin alternatif kavram ve stratejileri üzerine FAC'deki yaygın tartışmaları gözönüne alırsak, bu "Batı Alman pasifizmine karşı savaş yazısı'nın"[10] çatışan görüşleri kızıştırdığına şaşmamamız gerekir. Fransız sağ radikaller Glucksmann'ı "en parlak Fransız teoricilerden birisi"[11] diye överlerken, Sandkühler kitabın özelliğini şöyle belirtiyor: "Platon, Descartes, Freud ve Sartre'dan lokmacıklarla garnitürlü, atım korkulu bir yaşamın siyasal bildirisi."[12] **Le Figaro** Glucksmann'ı "filozofun rahat, ama peygamberce filozofun coşkulu sesiyle konuşuyor" diye övüyor.[13] Buna karşı W. Schneider, eleştirel metin incelemesinin sonucunda: 'İsviçreli Karl Jaspers 1958'de Nato'nun

korku stratejisini "Atom Bombası ve İnsanın Geleceği" kitabıyla felsefece yerdi. Şimdi André Glucksmann kitabını, kol gezen küçümseyiciliğin zirvesine çıkarıyor."[14] Glucksmann'ın siyasal-ideolojik görüşlerine bir bakış, kitabın önsavlarını ve temellerini gösterecektir.

Not 4: A. Glucksmann'ın Siyasal Dünya Görüşü

1975'te Glucksmann'ın "Ahçı Kadın ve Yamyam" **(La cuisiniere et le mangeur d'hommes)** kitabı çıktı. Bu kitapta, gelecekteki "yeni felsefe"nin ana motifi olarak sol kılıklı radikal anti-marksizm ve anti-sovyetizm işleniyordu.

Glucksmann'ın ilkin 1967'de yayımlanan, Carl von Clausewitz üzerine kitabının **(Discours de la guerre)** genişletilmiş ikinci baskısına (1979) önsözde, okuyucu şunu öğrenir. Marksizmin tek bir yeteneği vardır: savaş yönetmek. Glucksmann, "Korku Felsefesi" kitabının satışı için yaptığı söyleşi ve konuşmalarda tam da bu anlamda bir siyasal dünya görüşü açıklar. Bu görüş, ne geniş, ne de derindir; ürkütücü bir darlık ve tekyanlılığı vardır. Birkaç numüne: "Nükleer korku, totaliterden korku olarak yasallaşır; Rus kudretinin yayılma tehlikesini azaltır."[15] "Bizim ilk sıradaki özgürlüklerimiz başka türlü nasıl savunulabilir?"[16] "Pentagon'da bir risk, Kremlin'de bir risk var. Pentagon'da denetim imkânımız var: demokrasi aleti."[17] "Ama Sovyet mareşalini hiçbir kamuoyu denetlemedikçe, onu bizim atom silahlarıyla denetlememiz gerekir."[81] "450 yıl önce Rabelais iştahın yemekle geldiğini söylemişti. Kremlin'dekiler zevkle ve çok yiyorlar, ama yeni iştahlar için uyarılmamalıdırlar."[19] İşte Glucksmann. Bu dünya görüşü en yeni kitabında yürekleri nasıl karartıyor?

Not 5: Temel Önerme

Kitabın sonunda Glucksmann, bir çok dolaylı yolla kanıtlamaya giriştiği temel önermesini sorular biçiminde ortaya atıyor: "Bütün bir gezegenin kadınlarını, çocuklarını ve çocuklarının çocuklarını rehin alma hakkımız var mı? Ait olduğumuz sivil halkı kıyametle tehdit etmek zorunda mıyız? Eğer bir kültür, yaşamını sürdürmek için, sönüp yok oluşunu göze alırsa, artık kültür adını taşımaya layık olur mu? Bu, en sıradan güncelliğin

bize sorduğu en üst felsefi, en ciddi ve en basit sorudur. Cevap şudur, rahat vicdanların her zaman söylemek istediği: evet." (s.388)

Bu tezini temellendirmek için, Glucksmann 400 sayfa kadar yazmakla kalmıyor, geçmişin ve şimdinin birçok düşünürleriyle de uğraşıyor: Sokrates ve Platon, Pufendorff, Grotius ve Pascal, Descartes, Locke ve Kant, Nietzsche, Bergson, Freud ve Heidegger ve başkaları, felsefi otoriteler olarak kullanılıyor, yorumlanıyor, gerek duyulunca değişik yorumlanıyor ve çarpıtılıyor. (Kant'ın 'ebedi barış' fikrinin başına gelen gibi).[20] Bunu eleştirmeyi felsefe tarihi uzmanlarına bırakalım. Genel bakışta V. Wroblewsky'yi bir kez daha aktarmalıyız, çünkü "yeni filozoflar" için genellikle söylenenler, Glucksmann için özellikle geçerlidir: "Onlarda orijinal olan, bütün yanlış seçenekleri eklektik biçimde birleştirmek ve her şeyi felsefeyle silip parlatmaktır; şimdiye kadarki felsefe tarihini, sanki bir süpermarketten alışveriş eder gibi istedikleri şekilde paketlemeler, tartmalar ve fiyatlar karşılığı kullanıyorlar."[21] Aydın görünümü ardında Glucksmanncı düşüncenin siyasal çilingiri hemen farkediliyor: bir çıkış yolu **(kendinin)** diye sunduğu kurmaca alternatif.

Not 6: Glucksmanncı Alternatif

Barış hareketine bağlı FAC gazetecilerinden Franz Alt ile atışmasında Glucksmann şöyle söze başlar: "Evet, ama atom savaşı tek kötülük değil ki, birçok kötülük var. 20. yy.ın ilk kötülüğü Hiroşima ve Auschwitz'dir ve biri düşünülmeden öbürü düşünülmemelidir."[22] Glucksmann'ın "barış düşüncesi"ni harekete getiren alternatif şu: "Şurda atomlara batırılmış evren, şurda dünya çapında toplama kampı..." (s.163). "Ya Gulag'ın kesin bilinci ya da nükleer mahvoluş rizikosu" (s.177). Kitle kıyımının alternatif imkânları böylece: "ölü" yahut "kızıl" oluyor. Bu konuda Glucksmann: "Hiçbir ahlaki iddia Hiroşima'yı Auschwitz'e karşı tartıp ağır bastıramaz... Hiroşima'ya karşı Auschwitz'e öncelik tanımak da çözüm değildir. İnsanlığın tehdit altında olduğuna dair abartmalı tezler, öbür tezleri gizlice altetmek için ahlaki sahte para piyasasını dolduruyorlar" (s.162). Bu sözler açıkça Batı ülkelerinin barış hareketleri adresine, özel-

likle de FAC'ye postalanıyor. Bununla barış hareketlerinin, silahsızlanma girişimlerinin ve Pershing ile Cruise füzelerine karşı mücadelenin, Sovyetler Birliği'nin güçlenme çabalarını desteklediği, bu yüzden de hayati tehlike yarattığı kastediliyor. "Gulag kabul edilemez... Atomla mahvoluş zalimcedir, ama tek yanlı silahsızlanma suçlu deliliktir, en iyi niyetlerle yapılsa bile" (s.162).

Glucksmann, barış hareketini ilkel bir sloganla değerlendiriyor: "Ölmektense kızıl olalım" (bkz. s. 229). Bunu tek yanlı silahsızlanma ideolojisinin sloganı saydığı "Kızıl olmaktansa ölelim!"in karşısına yanlış bir seçenek olarak koyuyor. İkincisi de birincisi gibi kabul edilemeyecek birşey olduğuna göre, korku ve atomlu silahlanmayı zorunlu buluyor ve bunların "Avrupa güvenliğinin yaklaşık kırk yıllık temeli" olduğunu öne sürüyor (s.138). "Batı Avrupa atomla savunulmazsa hiç savunulalamaz" (s.100). "... Barış hareketleri atomla silahlanmayı reddetmekle korkuyu doğrudan doğruya sorguluyorlar..." (s.138). Sonuç olarak, güvenliğin temellerini söküyorlar; oysa "atomlu silahlanma bütün insanların katliamı değil, uslu durmanın işaretidir."[23] Glucksmann'ın en azından söylediği bu. İnanılmasını istediği metin de açık: Batının atomlu silahlanmasının 'tek yanlı silahlanma ideolojisi'yle ilgisi yoktur; çünkü bu gerçek tehdidi olan bir etken değil, sadece psikolojik bir etkendir. Bu düşüncesine uygun olarak kitabın "Füzelerin İncili" başlığını taşıyan giriş bölümünde şunlar yazılı: "Ben psikolojik silahım... Benim etkim ilkin kafaları hedef alır" (s.41). Emperyalist silahlanmanın böyle yasallaştırılması (karton kılıftaki deyişi değiştirerek söylersek) hiç de sansasyonel olmayan, barış hareketine karşı zavallı bir tehdittir.

Not 7: Glucksmann'ın Yöntemi

Glucksmann'ın savaş ve barış sorunundaki tutumu yukarda anlaşıldı. Adını koyarsak, onun düşüncesi "barışçıl, kardeşçe bir dünya imkânı kavramından ve tarihten alınacak derslerden yoksun, sorumsuz bir düşüncedir."[24]

Glucksmann'ın iki yöntem ilkesini bir daha vurgulayıp gösterelim.

1. İlke: aşırı anti-sosyalizm

"Yeni filozof" dünyayı iyiler ve kötüler diye kökten ikiye ayırıyor. Kapitalizm iyidir ve "Doğu", yani sosyalizm kötüdür. Buna kanaat getirmiş: "Özgür insanlar Batıda, köleler de Doğuda yaşıyorlar" (s.158). Toplumculuk "kötüler ülkesi", bay Glucksmann'ın birinci ilkesi bu, Anlaşılacağı üzere, bu konuda ABD Başkanı Reagan'la hemfikir (J. Fischer'e göre Glucksmann 'Ronaldlaştırıyor"!)[25] Dışsal fark şu ki, Glucksmann "sosyalizme karşı haçlı seferi" çağrısı yapmıyor, "korku"suyla yetiniyor. Ama bu aynı kapıya çıkıyor: daha da silahlanma, bastırma ve nükleer cehennem tehlikesini artırma.

2. İlke: Gerçeğin utanmazca çarpıtılması

Glucksmann, tarihe ve bugüne totalitarizm gözlüğüyle baktığı için, gerçekleri anti-sosyalist şemasına çarpıtarak zorla sokmaktadır. Düşüncesinin kanıtlarını sergilemek, böylece sosyalizmi ve tüm barış güçlerini gözden düşürmek için çarpıtmayı bütün alanlara uygular. Korku böyle uysallaşacaktır. Sözlerinin yalancı propagandasıyla vaftiz edilmesi, eşyanın doğasındadır.

Not 8: Cevap

G. Kade ve başkalarının belirttikleri gibi, karşılıklı korku hiçbir zaman uluslararası güvenilk sistemi konusu olmamıştır; ve korkunun İkinci Dünya Savaşı'ndan beri Avrupa'da savaş çıkmamasını mümkün kıldığına dair, ne mantıki, ne de tarihi nedenler vardır. Tersine, "korku dengesi" denen şey, bir volkanın çevresinde dans etmeye benzer ve korku ideolojisi, tehdit yalanlarının körüğü olur. ABD askeri stratejisinin tahlili, Reagan yönetiminin uluslararası güç dengesini değiştirme niyetini açıklamasına uygun olarak nükleer ilk darbenin gerçekleştirilmesine doğru zorlamalı bir çaba olduğunu gösteriyor. Bu yüzden bugün "insanları rehin alma hakkı" sözkonusu değil; yapılacak iş, sorumsuz, gerici, emperyalist bir kliğin kendi çıkarı uğruna insanlığı atom cehennemine atmasını önlemektir.

Yapıcı bir barışseverlik, çağımızın toplumsal-siyasal gerçeklerinden kalkarak, sosyalizm ile emperyalizm arasında kurulmakta olan askeri-stratejik dengeyi temel alır; eşit güvenliği, si-

lahları sınırlandırma ve silahsızlanma konularında gerçekçi anlaşmanın ilkesi sayar. Askeri üstünlük sağlama çabasından vazgeçme, mantıki ve pratik sonuçlardan biri olur. Glucksmann'ın körü körüne sosyalizme düşmanlığı olumlu yöndeki bakışları bulandırıyor ve silahlanmanın tırmanışına hizmet ediyor. Bütün saptırma ve yanıltmalarını sayıp dökmeye gerek yok, fikir ve yöntem pek ilkeldir. Son deyişi J. Kuczynki'ye bırakıyoruz: "Tam da moda olmuş her burjuva ideologundan bir ölçüde olumsuz-bir kahraman yaratmaya uğraşmamak; onu, belki çeşitli madalyalarla süslenmiş, ama aslında sermaye propagandaları ordusunun gündelik başçavuşu olarak teşhir etmeli".[28] Amacımız bunu, Glucksmann'ın "Korku Felsefesi" vakasında görülebilir kılmaktır.

NOTLAR:

(1) Krşl. Ticaret, Bankalar ve Sigortalar Sendikası Basın Bildirisi, UZ-Magazin Literatürü (Düsseldorf), Ekim 1984, s. 5. Bkz; **Konsequent** (Westberflin), redaksiyon önsözü, 1984/4, s. 90.

(2) Krşl. J. Altwegg: André Glucksmann: Almanya'yla Varoluşsal ve Aydın bir diyaloğ. İç.: A. Glucksmann: **Korku Felsefesi,** Stuttgart 1984, s. 12 (Yazıdaki bütün sayfa numaraları bu baskıdadır.)

(3) V.V. Wroblewsky: "Yeni Filozoflar": Efsane ve Gerçeklik, "Deutsche Zeitschrift für Philosophie (DZfPh), 1980/8, s. 1009; krşl.: İ.M. Kutasowa: "Yeni Filozofların Anti-Felsefesi), 1984; R. Steigerwarld: "Düşünce Ülkesindfe Haydutlar. Glucksmann ve Öbür "Yeni Sağcılar", UZ-Magazin Literatur, Ekim 1984, s. 5 ve 8.

(4) J. Altwegg: André Glucksmann... a.g.y.

(5) V.v. Wroblewsky: "Yeni Filozoflar"... a.g.y. s. 1010. Bu sosyalizm düşmanlığının günümüzde anti-humanizm olarak düzenlenişi için krşl M. Gerlach: Çağımızdaki Düşünsel Hesaplaşmalarda Humanizm-Anti-Humanizm, DZfPh, 1985/3 s. 218.

(6) Örn. krşl: "Terörizmin Babası Marx - Yeni Solcuların Son Bilgileri, Deutsche Nationalzeitung (Yeni Nazilerin gazetesi), 24.2.1978.

(7) Krşl.: "Hepimiz Rehiniz." Alman gazeteci Franz Alt ile Fransız felsefeci A. Gluscksmann arasında atom silahlanması ve barış hareketi üzerine atışma, **Stern,** Nr. 31/1984.

(8) W. Schneider: "Yeni Felsefe-Model '68". İç.: **Konkert** (Hamburg), 1984/8, s. 67.

(9) Krşl. H.J. Sandkühler: "Gaspetmenin Özürü" - A. Glucksmann'ın "Korku Felsefesi", **Konsequent** 1984/4, s. 91. Fransızca baskısı 160. 000 satmıştır. Almanca ilk basım Mayıs 1984'te, Haziranda ikinci baskı piyasaya çıktı.

(10) J. Fischer: "Au revoir, Mao- Hello Ronny" Spiegel Nr. 28/1984, s. 67.

(11) H.J. Sandkühler, "Gaspetmenin Özürü", s. 92'den.
(12) a.g.y.
(13) Le Figaro (Paris), 26.3.1984. Sandkühler'den alıntı, s. 91.
(14) W. Schneider: "Yeni Felsefe"... a.g.y.
(15) Krşl: "Hepimiz Rehiniz".. s. 50.
(16) Aynı yer.
(17) Aynı, s. 52.
(18) Aynı, s. 54.
(19) Aynı yer.
(20) Kant'ın yazısının doğru yorumu için krşl. M. Buhr/St. Dietzsch "İ. Kant, Ebedi Barış", Leipzig 1984, s. 292, (sonsöz).
(21) V.v. Wroblewsky: "Yeni Filozoflar"... s. 1010.
(22) Krşl: "Hepimiz Rehineyiz"... s. 50.
(23) a.g.y.
(24) H.J. Sandkühler: "Gaspetmenin Özürü"... s. 92.
(25) J. Fischer: "Au revoir, Mao." aynı yer.
(26) Krşl: G. Kade: "Korkudan İlk Darbeye: Günümüzdeki Tehlikenin Gelişimi Üzerine, İç Savaş ve Barış Arasında Bilim", Batı Berlin'deki bir konferans bildirileri, 28-30 Ocak 1983, yay. K. Betz/A. Kaiser, s. 118 ss.
(27) Krşl: **Barış Mücadelesinde Felsefe** (Philosophie im Friendskampf) yay. W. Eichorn 1/H. Schulze, Berlin 1983.
(28) Krşl: M. Schmidt: "Korkuyla Güvenlik mi?" İç: **Spektrum** 1984/4, s. 10.

DİL, DÜŞÜNME VE GERÇEKLİK BİRLİĞİNİN YAPISALCILIK TARAFINDAN BOZULMASI

Erhard ALBRECHT
Çeviren: Oğuz ÖZÜGÜL

I

Yapısalcılık bilgi-kuramsal yönden ve tekelci burjuvazinin ideolojisi olarak siyasal işlevi bakımından da yeni-pozitivizm ve genel semantikle çok yakın bir ilişki içindedir. Bu akımların temsilcilerince çıkış noktası durumuna getirilen ana sav, dilin bize gerçekliğin bir yansısını sunmaya ya da sözcük işaretleriyle böyle bir yansıyı olanaklı kılmaya uygun düşmediği savıdır. Genel semantiğin kurucularından Alfred Korzybski'ye göre, sözcükler işaretledikleri şeyler değildirler (ki biz de bunun tersini söylemiyoruz); sözel süreçlerle empirik gerçeklik arasındaki biricik bağlantıyı yapılar, sadece yapılar oluşturmaktadırlar. "Dilimizin ilkel yapısını, hep yapılageldiği gibi, dünyaya yüklemek yerine, önce dünyanın yapısal öğelerini incelemek ve ondan sonra benzer yapıda diller geliştirmek zorundayız. Ancak o zaman uyuma, ruhsal sağlığa ve bunlardan doğan katlanılabilir ilişkilere ulaşırız... Ayrıca her dil kendine özgü bir yapıya sahip olduğundan, dünyanın yapısı ve de bu dili geliştirerek dünyayı gözlemleyenler bu dilsel özgülükte yansımaktadırlar. Başka bir deyişle: dilimizin yapısını bilinçsiz olarak dünyaya maletmekteyiz... Buna karşılık bilim, dünyanın yapısını empirik olarak araştırmaya ve zorunlu ya da yeterli yapılarak sahip yeni diller (—kuramlar—) geliştirmeye çalışmaktadır".[1]

Dil felsefesinin yardımıyla bilinemezciliği temellendirmek için son çareyi dilsel yapıların mutlaklaştırılmasında görmek çok tipik bir tutumdur. Böylece genel semantikle yapısalcılığın

yakın bir ilişki içinde olduğu da açığa çıkmaktadır. Bu olgu bugüne kadar yapılan araştırmalarda pek ortaya çıkarılmamıştır. Dilbilimsel yönden yapısalcılığın ele alınması, bu akımın "klasik" temsilcisi Ferdinand de Saussure'le birlikte başlamıştır. Bu durum bilim tarihi açısından doğrudur da. Werner Kraus Saussure'den, her ne kadar sesbilimsel ilkeyi aşamayıp sınırlı kalmış olsa da, dilbilim alanında büyük bir devrimci olarak söz etmektedir.[2] Saussure'ün "Genel Dil Kuramının Temel Sorunları" adlı yapıtıyla gördüğü işlev tartışma götürmemektedir. Tekil sorunlarda bile Saussure'de öngörülü biçimlendirmeler ve bilgiler çıkar karşımıza. Burada yalnızca dil **(langue)** ve konuşma **(parole)** ile eşzamanlılık ve artzamanlılık arasında yaptığı ayrıma değinelim örneğin: "Konuşmanın hem bireysel hem de sosyal yönü vardır; birini anlamadan ötekini anlamak mümkün değildir... Konuşma yerleşik bir sistemle bir evrimi içermektedir her an, aynı zamanda hazır, güncel bir kuruluş ve geçmişin bir ürünüdür. Sistemi tarihinden, şimdiki durumu geçmiştekinden ayırmak ilk bakışta çok kolaymış gibi görünür; gerçekteyse ikisini birleştiren bağ o denli sıkıdır ki, birbirinden ayırmakta güçlük çekilir"[3]

Saussure'ün, konuşmayla hiçbir zaman düşümdeş saymadığı dili, insandaki konuşma yetisinin sosyal ürünü ve bu yetinin bireyler aracılığıyla uygulanmasını sağlamak üzere sosyal yapıya özgü göreneklerin bir içiçe-geçmişliği olarak tanımlama çabaları başarıya ulaşamamıştır. Ayrıca bu noktada Saussure'ün yapıtlarının 2. basımına yazdığı sonsözde, dildışı sorunlardan ve tekil öğeleri yalıtlayan yöntemlerden kurtulmuş sistemli bir dil analizini ilk kez Saussure'de gördüğümüzü öne süren P. von Polenz'i ne yazık ki onaylayamayacağız. "Dil araştırmaları artık tarih, etnoloji, metin-filolojisi, siyasal polemik, psikoloji gibi bilim dallarına sadece yardımcı olan bir disiplin değildir, tersine sosyal bir grubun iletişimsel işaret sistemi olarak dili incelemektedir ve bu nedenle toplumsal insanın manevi bir başarısı ve koşulluluğudur. De Saussure'ün bu yeni girişimi, özellikle Fransız sosyolog E. Durkheim'ın etkisiyle sosyolojinin dilbilime girişi ve bilimler arasında dilbilimin, yani içinde iletişim kuramı, enformasyon kuramı, sibernetik gibi günümüz araştırma dallarının geliştiği genel bir 'semioloji'nin bir bölümü olarak dilbilimin yerinin zamanı çoktan gelmiş olan belirlenişi anla-

mına gelmektedir".[4] İşaret sisteminin özellikle sosyal yaşam çerçevesi içinde araştırılması gerektiğini ileri sürmesine karşın Saussure, felsefenin temel sorunları söz konusu olduğunda, idealizmi nedeniyle aşılması olanaksız engellerle karşılaşmaktadır. Dilbilimin dış ve iç alanları arasında yaptığı ayrım sistemle tarihin karşıtlığını nitelemektedir. "Kanımıza göre dış dilsel fenomenlerin incelenmesi çok verimlidir. Ancak bu fenomenler olmadan bir dilin iç düzeninin bilinemeyeceğini öne sürmek yanlıştır... Dış dilbilim bir sisteme bağlı kalmadan bir yığın ayrıntıyı bir araya getirebilir. İç dilbilimde ise durum değişiktir: Burada rastgele bir düzen uygulanamaz; dil sadece kendi düzenini tanıyan bir sistemdir... Demek ki dilbilimin somut nesnesi bireylerin beyninde yer etmiş olan sosyal üründür, yani dildir. Ama bu ürün dilsel topluluklara göre değişmektedir: bize bağışlanmış olan sadece dillerdir.[5]

Tarihsel-olanın vurgulanmasına karşın eşzamanlı, yani yapısal görünüş böylece mutlaklaştırılmaktadır. "Dil bütün bölümleri eşzamansal karşılıklı ilişkiler içinde ele alınabilecek ve alınması zorunlu bir sistemdir. Başkalaşımlar hiçbir zaman sistemin bütününde değil, herhangi bir öğesinde gerçekleşir ve yalnızca sistem dışında incelenebilirler".[6]

Ancak bu değişikliğin nasıl gerçekleştiğini Saussure bize açıklayamamaktadır. Ses değişmelerinin nedenleri konusunda ırksal, iklimsel ve sosyal-siyasal nedenler reddedilmekte ve varsayımsal olarak psikolojik görünüş ima edilmektedir. Ses değişmelerinin yanı sıra Saussure'ün dilsel evrimde baş etken ve en önemli süreç olarak gördüğü benzer fenomenler, "dilleri içsel kuruluşlarının bir durumundan bir başkasına geçirse bile"[7] yine de gerçek değişimler olarak ele alınmamışlardır.

Dilbilgisel değişimlerle ilgili olarak Saussure, bunların her zaman düşünce dünyasıyla bir ilişki içinde oldukları ve dış değişimlerin yol açtığı önemsiz bir tepkiyle karşılaştıkları sonucuna varmıştır; "çünkü bu değişimler doğrudan doğruya akıl üzerinde etkide bulunmaktadırlar".[8]

Dilin kendisi, bir işaretin tümüyle göreceli güdülenmiş olabileceği başına buyruk bir işaretler sistemi olarak tanımlanmaktadır. Ancak Saussure işaret ve anlam sorunsalını açıklayamadığı için, akıldışıcılığın ve iradeciliğin dümen suyuna girmek-

tedir. "Gerçekten de dil sisteminin tümü işaretin rastgele oluşu gibi akıldışı bir ilkeye dayanmaktadır; bu ilke sınırsızca uygulanırsa oldukça büyük bir karmaşıklığa yol açabiilr. Ama akıl, işaretlerin bir bölümüne düzen ve uyum ilkesi getirir. İşte bu, göreceli güdülenmiş-olanın işlevidir".[9]

Saussure işaretin her iki yönünü, yani anlamı (tasarım, işaretleyen, içerik, "le **signifie**", **signatum**) ile ses işaretini (ses imgesi, işaretleme, işaretlenen, dışavurum, "le **signifiant**", **signans**) aynı oranda psişik olarak nitelemektedir. Doğallıkla böyle bir temele dayanarak işaretin anlamı ile doğası gereği maddi olan ses yapısı, yani biçimi arasındaki tarihsel-yasal ilişkilerin açıklanamayacağı ortadadır.

Saussure ve onu izleyen yapısalcılar (Jakobson, Trubetzkoy, Lévi-Strauss, Foucault, Francastel, Chomsky, Katz, Fodor vb.), nesnellik ve de bir ölçüye kadar biçimcilik söz konusu olunca dilbilimin kendi yöntemleriyle doğabilimsel bir kesinliğe ulaştığı görüşünü savunmaktadırlar. Bu nedenle yapısal dilbilim, toplumbilimleri için bir model yerine geçmektedir. Hatta Roman Jakobson daha da ileri giderek, bilimsel öğretinin mekanikçi karikatür olarak anlaşılmaması koşuluyla yapısalcılık ve bilimsel öğreti arasında hiçbir çelişkinin bulunmadığını açıklamıştır.

Bilimsel öğreti karşıtlarınca tutarlı bilimsel konumları "bilimsel öğretinin mekanikçi karikatürü" olarak değerlendirmeye ilişkin taktik, bilimsel öğretinin doğuşundan bu yana burjuva ideolojisine karşı verilen savaşın tarihçesinden anlaşılacağı gibi, ne yenidir ne de özgün. Ne var ki bilimsel öğretinin karşıtları, tümüyle bir temele dayanmadan ve bir sonuca ulaşamadan, tek kalıptan çıkmış bilimsel kuramda herhangi bir çelişki bulmaya, oluşturucu öğelerinden birini ötekinin karşısına çıkarmaya uğraşmaktadırlar. "Bilimsel öğretinin homojenliği ve tutarlılığı oluşturucu öğelerinin birliğini, dünya görüşü ile yöntemin birliğini dışavurmakta, bilimsel diyalektik de bilimsel öğretinin canlı özünü oluşturmaktadır; bilimsel diyalektik her şeyi bağlamları ve gelişimleri içinde ele almakla, yani ortaya çıkan sorunları yaratıcı bir biçimde çözmekle yükümlüdür".[10]

Sözümona diyalektik bir yapısalcılık kurma çabası da başarısızlıkla sonuçlanmak zorunda kalmıştır. Revizyonistler feno-

menolojik-yapısal yöntembilimin gerici yöntemlerini bilimsel öğretiyle birleştirmeye, fenomenolojiyi (Husserl) kuram olarak değil yöntem olarak benimsemeye çalışmışlardır. Ne var ki, yöntemle kuramı birbirinden ayırmak mümkün değildir, çünkü yöntem kuramdan ve böylece her defasında dünya görüşünden türetilmektedir.

İdeolojik savaşın kızışması sonucunda fenomenoloji, burjuva filozof ve dilbilimcilerinin çabalarıyla yeniden olağanüstü bir değer kazanmıştır. Sezgi tarafından dolaysız olarak verilmişolanı temel olan fenomenoloji bilinç yaşantılarına dayanmaktadır; böylece Husserl'de nesnel dünya ile tüm kategorileri ve yasallıkları bilinç psikolojisinden, varlık bilinçtir savından türetilmektedir. Husserl'de öznellik dışında başka bir dünya yoktur. Öznellik kendi içsel güdülerine sahip ve zaman içinde başlangıcı olmayan bir "causa sui generis"tir.[11]

Bu akıldışı konumla üreyimsel (**generativ**) dilbilgisi* temsilcilerinin felsefi görüşleri arasındaki ilişkiler ortadadır. Husserl'in konumu, "Mantıksal İncelemeler" (1900) ve "**Méditations cartésiennes**" (1932)'den anlaşılacağı üzere, Descartes'ın akılcılığına kadar dayanmaktadır. Descartes'ın önselciliği (**apriorizm**) ve apaçıklık (**evidenz**) öğretisi Husserl gibi Chomsky, Katz ve Fodor'da da karşımıza çıkmaktadır.

Chomsky, Katz ve Fodor'un idealist konumları şu noktalarda açık seçik kanıtlanabilmektedir:

1. Öznel-idealist bir apaçıklık ilkesinin benimsenmesi ve bilimsel bir kuramın Marxçı felsefe tarafından ortaya çıkarılmış özünün yadsınması. Bu apaçıklık ilkesi dil-kuramsal düşüncelerin de çıkış noktası durumuna getirilmiş, ve böylece bu alanda da pratikten uzaklaşılmıştır.
2. (Mantıksal empirizme ulaşmaya çalışan) biçimselleştirilmiş bir kuramla dilsel yapı tasarımını genelde doğal diller felsefesinin isterleriyle birleştirecek bir dil kuramını eklektik olarak kurma denemeleri.

---

* Üreyimsel Dilbilgisi: Kuralları matematiksel örneklere göre kesinlikle saptanmış dilbilgisi; yalın biçimlerden karmaşık biçimler üretilebilmektedir (Ç.N.).

3. Yaratıcılığın önselci, yani idealist açıdan yorumlanışı. Yaratıcılık kavramından bir dile akıcı biçimde egemen olmanın temel özelliği anlaşılmaktadır.
4. Dilbilgisi kuramında biçimciliğe hak etmediği ölçüde aşırı değer verilmesi ve buna bağlı olarak geleneksel dilbilgisinin haksız yere küçümsenmesi.
5. Yanlış bir tutumla dilsel tümellere indirgenen tümel-sorununun mantıksal ve bilgi-kuramsal yönden tümüyle yetersiz bir biçimde temellendirilmesi. "Dil kuramı tümellerin dil içinde, bu ilkelerin kuruluş ve yorum içinde biçimlendirilişlerini temsil etmektedir; doğal bir dilin sistematik biçim doğal diller tarafından korunmaktadır".[12]
6. Dilsel yetkinin (**"mastery linguistic fluency"** ya da **"linguistic skill"**) idealist yönden açıklanışı, yani bir dile egemen olunması, dil ve gerçeklik sorununun üstesinden gelinemeyişi.
7. Aristoteles'in kategorilere ilişkin görüşlerindeki bilgikuramsalmaddeci yönsemelerin kavranılmayışı.
8. Üreyimsel dilbilgisinin temsilcileri akılcılıkla empirizm arasındaki çatışmada tümüyle idealist bir konum alarak dil kuramının gerçekçiliği benimsemek için inandırıcı nedenler sağladığı, doğuştan düşüncelerin **(İdee)** var olduğu görüşünü savunmaktadırlar.[13] Ancak Katz bu savını kanıtlayamamaktadır. Sözümona akılcılığa biçim veren öne sürülmüş bu kesin varsayımlar inandırıcı olmamaktadır. "Tüm düşüncelerimizin deneyimden kaynaklandığına ilişkin empirik görüşün reddedilmesiyle akılcılık bu konuda doğuştan-olanın aracılığıyla kavramsal bilgiye katkıda bulunacak kesin bir varsayım ortaya koymaktadır".[14]

Düşüncelerin önselliği savı bilimsel açıdan tamamen tutarsızdır. Düşünce biçimleri daha sonraki kuşaklara miras olarak kalmazlar, tersine toplumsal çalışma olmadan düşünülemeyecek iletişim etkinliğini de içeren insanın toplumsal etkinliği nedeniyle toplumsal deneyimlerin aktarılmasıdır söz konusu olan. Engels önce çalışmanın, ardından da onunla birlikte dilin geldiğini vurgulayarak bu noktaya özellikle dikkatleri çekmiştir.

Dönüşümsel **(transformationell)** dilbilgisine yönelik bu eleştiriden çıkarak bunun özgün bir dil kuramı, yani olguları, var-

sayımları, yasaları, belitleri **(axiom)**, ilkeleri mantıksal ve diyalektik bir birlik halinde birleştiren bilimsel bir dil kuramı olmadığı sonucuna varırız. Dönüşümsel dilbilgisi kuram anlayışı konusunda bütünüyle akılcılığa bağlı kalmaktadır.

Örneğin Chomsky dil ve akıl sorununun araştırılması için en uygun genel çerçevenin, 17. ve 18. yüzyılda akılcı psikolojinin bir bölümünü oluşturan ve önemli yönleriyle romantikler tarafından biçimlendirilmiş düşünceler sistemi olduğunu açıklamaktadır. Böylece Chomsky, bir tümcenin anlamını dışavuran önermeler sisteminin, eğer tümce fiziksel bir sinyal olarak gerçekleştiriliyorsa, akılda üretildiğini öne süren bu akımların idealist konumu içinde yer almaktadır. Akıl ve dil belirli biçimsel işlemlere başvurularak bir ilişki içine sokulmaktadır. "Bu ilişkiyi günümüz terminolojisi içinde ifade edersek **dilbilgisel dönüşümler** diye adlandırmaktayız. Böylece, yine günümüz terminolojisinde, bir tümcenin **yüzey yapısını**, doğrudan doğruya fiziksel sinyallerle birleştirilen kategoriler ve tümceler içinde düzenleniş biçimini, aynı şekilde bir kategoriler ve tümceler sistemi olan, ama soyut bir nitelik taşıyan **derinlik yapısından** ayırabiliriz".[15]

Bu akılcı konumun idealizmi, dil ve insan aklına ilişkin sistemin, doğuştan varolan yapıların belirli bir etkide bulunması ve organizma ile çevre arasındaki etkileşim nedeniyle gelişebildiği savında ortaya çıkmaktadır. Böylece Chomsky Dekartçı skolastik yaratıcılık ilkesini benimsemektedir. "Sonuç olarak tamamen yeni bir ilkeyi, başlıca özellikleri genleşme ve devinimden ileri gelen bedensel özün yanı sıra, Dekartçı terminolojiye göre, özü düşünme olan ikinci bir tözü şart koşmak zorunlu olmaktadır. Bu yeni ilke, kendisini en belirgin biçimde 'dil kullanımının yaratıcı görünüşü' diye tanımladığımız yerde, yani kurumlaştırılmış bir dilin, kültürel bir ürün olarak kısmen kendileri için geçerli olan, ama kısmen de aklın genel özelliklerini yansıtan yasalara ve ilkelere bağımlı bir dilin çerçevesi içinde yeni düşünceler formüle edebilmeye ve formüle edilmiş yeni düşünceleri anlayabilmeye ilişkin insana özgü ilkesel bir yetenekte belli eden 'yaratıcı bir görünüş'e sahiptir".[16].

Doğrudan doğruya skolastik yazına geri dönülmesi, Chomsky'nin von Cordemoy ile La Forge'un düşüncelerinde ken-

di yaratıcılık savıyla ilgili bazı öncelemelere rastladığını göstermektedir. Vesileciliğin **(Okkasionalizm)** öncülerinden Cordemoy ruhla bedenin birbirinden kesin olarak ayrılmasını savunmuş ve **"Dissertations philosophiques sur le discernement du corps et de l'âme"** (1690) adlı yapıtında olaylardaki devinimi ilk başlatana ve sürdürene dikkati çekmiştir. La Forge da **"Traité de l'âme humaine de ses facultés et fonotions et de son union avec le corps suivant les principes de R. Descartes"** (1666) başlıklı çalışmasında bedensel-olanla ruhsal-olanın ilkesel ayrılığı görüşünü savunmuştur. Ruhsal-olanla bedensel-olan arasındaki reel ilişkiler akıl tarafından anlaşılamazlar. Bu nedenle yaratıcılık, bu ilişkiyi en azından inanılabilir duruma getirmek için, gizemli bir nicelik olarak gösterilmiştir. Ancak bununla hiçbir şey açıklanmamaktadır.

Chomsky'nin dil kullanımının yaratıcı görünüşü varsayımını haklı görmek aynı şekilde mümkün değildir. Ruhsal-olana ilişkin skolastik anlayışla Chomsky'nin yaratıcılığı arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. "Derinlik ve yüzey yapılarını birleştiren dönüşümsel işlemler, bir tümce ancak yaratıldıktan ya da anlaşıldıktan sonra akılda gerçekleştirilen güncel, ansal **(mental)** işlemlerdir. Bu, elementer bir ayrımdır. Sonuncu açımlamaya göre, akılda temsil ederek derinlik ve yüzey yapılarını belli bir tarzda niteleyen ve çağrıştıran sabit bir üreyimsel ilkeler sisteminin, yani tümce dizileri üretildiği ya da açımlandığı zaman belirli bir tarzda kullanılan bir dilbilgisinin var olması zorunludur. Bu dilbilgisi temelde yatan dilsel yetiyi temsil etmektedir".[17]

Chomsky'nin idealist konumu, F. de Saussure'ün görüşlerine yönelik etkili bir eleştiride bulunmasını da engellemektedir. Segmentlere ayırma ve sınıflandırma işleminin dilbilimsel analize uygun düşen biricik yöntem olarak ele alınamayacağı doğru bir biçimde saptanmıştır. Ancak dil kullanımının sözümona yaratıcı görünüşü de hiçbir şeyi açıklamamaktadır. "Bu tür teknikler (segmentlere ayırma ve sınıflandırma) en çok yüzey yapılarının fenomenleriyle sınırlı kaldığı ve bu nedenle dil kullanımının yaratıcı görünüşünün ve semantik içeriklerin anlatımının temelinde yatan mekanizmaları ortaya çıkaramadığı için başarısız kalmıştır".[18]

Chomsky'nin davranışçı dil anlayışına yönelik eleştirisi, yani dilin bir davranış yapısı ya da bir çağrışımsal bağlantılar ağı olduğuna, dil bilgisinin bir **knowing how** sorunu, bir uyarım-düzenleri (Response-Dispositionen) sistemi olarak betimlenebilecek bir beceri olduğuna ilişkin anlayışla hesaplaşması özünde doğrudur; ancak yapıcı bir çözüm getirmekten uzaktır, çünkü dil kuramı konusunda açık seçik nesnel-idealist, Platoncu-skolastik bir görüşü savunmaktadır. Bu durum, Chomsky'nin doğuştan varolan düşünceler öğretisine dogmatik bir şekilde bağlı kaldığını kanıtlamaktadır. "Deneyimle bilgi arasındaki çelişkiyi açıklamaya yetecek doğuştan varolan bir yapıyı, empirik olarak haklı çıkarılan üreyimsel dilbilgilerinin kuruluşlarını varolan sınırlamalar içinde zaman ve verilere yaklaşma bakımından açıklayabilecek bir yapıyı şart koşmak zorundayız. Aynı zamanda bu şart koşulan doğuştan varolan merkezi yapı bilinen belirli dilleri dışlayacak kadar zengin ve kısıntılı (restriktiv) olmamalıdır... Özellikle dil konusunda ruhun doğuştan özgüllükleriyle dilsel yapının özellikleri arasında yakın bir ilişki beklemek doğaldır, çünkü dil ansal temsil edilişinden bağımsız olarak kendine özgü bir varoluşa sahip değildir".[19]

Yapılan bir söyleşiden Chomsky'nin dilbilimsel ve siyasal görüşleri arasındaki yakın ilişkiyi de öğrenmekteyiz. "Bireylerin siyasal tasarımlarıyla toplumsal örgütlenme tasarımları insan doğasına ve gereksinimlerine ilişkin herhangi bir kavramdan (mefhum, **Konzept**) kaynaklanmak zorundadır. İnsanın en önemli yeteneğinin, yaratıcı bir biçimde kendini gösterme yeteneği ve isteği, yaşam ve düşünmemizin tüm görünüşlerini özgürce denetleme isteği olduğunu hissetmekteyim şimdi. Bu yeteneğin gerçekleşmesinin özellikle belirleyici bir biçimi de düşünme ve dışavurumun özgür aracı olarak yaratıcı dil kullanımıdır... Sanırım gerçek yaratıcılık kişinin bir kurallar sistemi içinde özgürce davranmasıdır... Yaratıcılık sorunu sadece özgürlük ve yükümlülükten oluşan bir bileşim içinde ortaya çıkmaktadır. Olgulardan çıkarak ve insanlığa duyduğum güven nedeniyle doğuştan ruhsal yapıların var olduğunu umut etmekteyim. Eğer bu yapılar yoksa, o zaman insanlar sadece istenen biçime sokulabilen ve rastlantısal organizmalardır, davranışları dıştan denetlenmeye elverişli nesnelerdir. İnsanlar şimdiki durumlarına yalnızca rastlantısal değişimlerle geliyorlarsa, o zaman bu

rastlantı niçin devlet otoritesince ya da davranış teknolojilerince ya da herhangi bir şey tarafından denetlenmesin? İnsanın gereksinimlerini ve bu gereksinimlerin karşılanmasını belirleyen içsel yapıların var olduğu, umut ederim ki, meydana çıkarılır ve anlaşılır".[20]

Yaratıcılığın, özgürlüğün, özgürce davranışların bu şekilde mutlaklaştırılmasıyla tarihsel belirlenimciliğe ilişkin bilimsel anlayışa taban tabana zıt olan bireycilik, iradecilik kuramı temellendirilmektedir. Özellikle revizyonistlerin yazılarında bu bireycilik kuramı, insanların yaratıcı etkinliklerinin sözömona Engels ve Lenin tarafından temsil edilen mekanik bir belirlenimcilik kuramının dar çerçevesi içine "sıkıştırılmaması" gerektiğini savlayan bir "seçkinler" kuramı savunulmaktadır; ve Engels ile Lenin'in kuramı, merkezinde özgür ve etkin bireyin bulunduğu bir toplum anlayışıyla yer değiştirmelidir. Sartre'a dayanarak insanın yaratıcı etkinliği ve böylelikle praksis insanoğlunun yalnızca öznel etkinliği olarak yorumlanmaktadır.[21]

Revizyonizm gibi Chomsky de siyasal görüşlerini anti-Sovyetik saldırılarla birleştirmekte ve anarşizmden yana yer almaktadır. Rosa Luxemburg'un mirası çarpıtılarak Lenin ve Rosa Luxemburg karşı karşıya getirilmektedir. Chomsky soğuk savaşın başlıca nedenini, Sovyetler Birliği tarafından Doğu Avrupa'da kapalı bir sistemin kurulmasıdır, diye açıkladığında emperyalizmin savunucusu durumuna düşmektedir.[22] Chomsky'deki anti-Sovyetik yönsemeler, "Batı Dünyası"nda sözde varolan siyasal özgürlüğü, konuşma özgürlüğünü, aydınların enformasyon elde etme kolaylığını özellikle vurguladığı ve devrimci hareketteki demokratik öğelerin bürokratlardan ve teknik entelligensiyadan oluşan bir "seçkinler" grubunca tehdit edildiğini belirttiği "Vietnam ve Aydınların İçtenliği" başlıklı yazısında da açık seçik ortaya çıkmaktadır.[23]

Chomsky'nin siyasal görüşleriyle hesaplaşmak ve dilbilimsel sorunlarla gerici siyasal-felsefi düşüncelerin bağlamını meydana çıkarmak zorunda olmamıza karşın, sadece dilin sosyal bir fenomen olduğunu açıklamakla yetinirsek dönüşümsel dilbilgisine yönelik eleştiride bir adım bile ilerleyemeyiz. Örneğin Hans Martin Gauger'in "Dönüşümsel Dilbilgisine İlişkin Dil Kuramında Dilbilgisi" başlıklı yapıtındaki açıklamalar tarafından

da kanıtlandığı gibi bu görüş Marxist olmayan eleştirmenlerce de kabul edilmektedir.

Gauger şöyle yazmaktadır: "Dil, ne sözlükte ne de sözdizimde olsun, kendi içine kapanmış, başlı başına bir oluşum (bünye) değildir: Dil, kendisi olmayan bir şeyin, yani insanoğlunun işlevidir, ve kendisi olmayan bir şeyi, yani dünyayı hedef almaktadır. Dünyaya ait olan insanoğlunu, idealist felsefeden farklı olarak, artık **extramundan*** diye ele almadığımız sürece dil de onun bir parçasıdır. Bu nedenle (dönüşümsel kuramın hedeflediği) içkin bir dil tanımlaması kendi içinde bir çelişkidir. Saussure'ün ünlü son tümcesinde öne sürdüğü gibi '**en elle-même et pour elle-même**'** olarak ele alınmaya çalışılırsa dilin ne olduğunu tanımlamak mümkün değildir. Dil zorunlu olarak bir kimsenin dili olduğu için, dil tanımlama insanları ve deneyimlerini gözönüne almak zorundadır. Dilbilim, kendi içinde bir amaç olmayan bilimsellik uğruna 'dilin insani yönünü' unutmamalıdır. Bu deyim tamamen duygusal olmayan bir anlamda kullanılmıştır: Burada söz konusu olan herhangi bir 'hümanizm', herhangi bir 'metafizik' değildir; söz konusu olan dilbilimin nesnesini gerçekte nasılsa öyle ele alması, tanımlamalarının bu nesneye uygun olmasıdır. 'Dilin insani yönü'nün dilbilim tarafından gözönünde bulundurulmasını istediğimiz zaman, bunu tamamen 'akılcı' anlamda söylüyoruz. Dönüşümsel dilbilgisine ilişkin dil kuramını özellikle semantiğini reddediyorsak, bunu çok akılcı olduğu için değil, tersine yeterince akılcı olmadığı için yapıyoruz. Ayrıca (eğer bu bir ölçütse) **çok** modern de değiller; yeterince modern değildirler. Biz bu kuramı ne yapısalcılığın görüş açısından ne de 'geleneksel' dil anlayışından çıkarak eleştiriyoruz. İzlenen yol bu kuramın gerisine değil, sadece bunu aşarak yeni, daha yetkin bir kurama götürebilir. Dilbilim dili insanoğlunun bir parçası olarak özgün bir konu haline getirmelidir, ve bunu açık, uzmancasına kısıtlanmamış bir tarzda yapmalıdır. Bu şekilde davranırsa, ancak o zaman salt akademik-olanın alanını aşarak insanlara, anlayışlarına yardımcı bir bilim haline gelmeyi umut edebilir".[24]

Gauger dönüşümsel dilbilgisiyle hesaplaşırken insanın ko-

---

* **Extramundan (Extra-munds): Dünya-dışı (ÇN).**

** **Kendi içinde ve kendisi için (ÇN).**

numundan, yani bizi hiçbir şekilde ileri götürmeyen soyut bir toplum anlayışından hareket etmektedir.

II

Yapısalcılıkla hesaplaşmak, bilimsel dünya görüşü ile metodolojinin planlı bir şekilde uygulanmasını gerektirmektedir. Bu noktada felsefe, estetik ve tarihbilimde yıllarca yapısalcılığı ilkesel olarak eleştiren Sovyet bilimi özel bir önem taşımaktadır. L. Timofeyeva, P. Palievski, M. Girşman gibi ünlü araştırmacılar estetikte yapısalcılık anlayışıyla hesaplaşmış ve yapısalcı (biçimselci olarak) metodoloji ile diyalektik maddeci metodolojinin uyuşmazlığını kanıtlamışlardır.[25]

"Toplumcu" (3/1970) dergisindeki, maddeci diyalektiğin yerine yapısalcı yöntemi geçirmeye çalışan kimi Marxçı tarihbilimciye yönelik eleştiri, ilkesel olarak toplumbilim ve de dilbilimdeki bu tür çabaların tümü için geçerlidir. Bu eleştiride sistem-yapı-analizi yönteminin uygulanmasına bağlı sorunların, herhangi bir kuşkuya yer bırakmayacak şekilde ayrıntılı bilimsel bir analizi gerektirdiği kanıtlanmaktadır.

Toplumsal yaşamın fenomenlerine tutarlı bilimsel bir açıklamayı ve de bir araştırma yöntemini, bu fenomenlerin içsel yapılarına, sınıfsal yapılarına ilişkin bir analizi ilk kez bilimsel öğretinin getirdiği bilinmektedir. Diyalektik-maddeci bilim tüm karmaşıklıkları, çelişkililikleri ve gelişmeleri içinde toplumsal fenomenlerdeki sosyo-ekonomik formasyonların içsel yapılarını araştırmaktadır. Uygulanacak yöntemlere gelince, üzerlerinde çalışmanın kaçınılmaz ve zorunlu olduğu açıktır. Ancak verimli olabilmeleri bilimsel metodolojiyi temel aldıkları zaman mümkündür. Örneğin kimi tarihbilimciler sistem-yapı-analizini evrensel yöntem olarak tarihbilime uygulamaya kalkıştıklarında, bu durum kaçınılmaz olarak tarihsel maddeciliğin en önemli kategorilerinin, özellikle sosyo-ekonomik formasyon kavramının göz ardı edilmesine yol açmaktadır.

Demek ki söz konusu olan tarihbilimde sistem-yapı-koşullu bir yaklaşımı reddetmek değil, tersine tekyanlılığa, öznelciliğe ve gerçekten genel bir yöntemin, yani maddeci diyalektik yöntemin yerine, her ne kadar değerli de olsa sınırlı kalan değişik araçların geçirilmesine göz yummamaktır. Yoksa tersi durum-

da araştırılan fenomenlerin özü, içsel yapıları, karmaşık olan karşılıklı ilişkileri, çelişkileri ve gelişme yönsemeleri göz ardı edilecektir.[26] Bu söylediklerimizle yapısalcıların araştırmalar sonucunda elde ettikleri önemli başarıları, yani dilin yapısal olarak araştırılmasını kesinlikle yadsımıyoruz. Bilimsel ilkelerin yol göstericiliğinde yapısalcılıkla hesaplaşmamız, gerici yönsemeleri dışlamamız, kendi çizgimizi gerçekleştirmemiz ve düşman güçlerle her alanda savaşmamız gerekmektedir.

III

Bilimsel dünya görüşü bilimsel bir ideoloji olarak burjuva ideolojilerinin tüm biçimleriyle uzlaşmaz bir çelişki içinde bulunmaktadır. "İdeolojiden özgür" olduğunu öne süren ve özellikle tüm "ideolojik şemalar"ı yıkmak isteyen yapısalcılık da doğallıkla ideolojik olarak bağımlıdır. İdeolojik şemaları yıkmanın nelere yol açtığını, Ağustos 1968'e kadar Çekoslovakya'daki karşıdevrim girişimleri yeterince kanıtlamıştır.

"İdeolojik şemalar"ı yıkmak açıkça karşıdevrimci bir belgidir. İdeoloji, bilimsel öğretide felsefi, bilimsel ve de siyasal bir kavram olarak kullanılmaktadır; ve bu kavram belirli toplumsal bilinç biçimlerinin toplam üretim ilişkilerine denk düştüğü gerçeğine dayanmaktadır. İdeolojiyle "düzmece" bilincin revizyonistler tarafından özdeşleştirilmesine karşı çıkılmalıdır. Her ideoloji tarihsel olarak koşulludur ve bilimsel ideolojiyle bilimsel olmayanı arasında ayrım vardır. İdeoloji toplumsal yaşamın reel tabanının manevi yönden özümsenmesini temsil eden bir bilinç biçimidir; bu özümsemenin niteliği de toplam üretim ilişkileri içindeki ilgili konumları belli etmektedir.[27]

Ancak ideoloji hiç de başlı başına bir bilinç biçimi değildir, öteki bilinç biçimleriyle ilişk kurduğu sürece biçimlenmektedr. J. Galecki tarafından savunulan tüm pozitif bilimlerin felsefeden kaynaklandığı, ama ortaya çıkışlarını felsefeden kopmalarına borçlu oldukları, böylece felsefenin hem bilime hem de başka bir şeye, yani ideolojiye ait olduğu görüşü, ciddi bir eleştiri karşısında tutunamaz. İdeoloji kavramıyla ilgili tartışmalar bağlamında, yapısalcılığın doğa ve toplum bilimlerindeki metodolojik ikiciliğin aşılmasına ilişkin disiplinler arası yönsemeleri temsil ettiği savının da reddedilmesi gerekmektedir.

Ancak "yapı" kategorisini ayrıntılarıyla inceleme zorunluluğu, bilimsel gelişmenin nesnel gereksinimidir. Ne var ki bu inceleme, yapısalcıların yaptığı gibi, metodolojik ve dünyagörüşsel olarak burada belirtilen biçimde gerçekleştirilemez. Marxçı analiz yapı kategorisinin incelenmesini çelişki kategorisinin incelenmesine bağlamak zorundadır. Sistem-yapı-ilişkilerinde çelişkiler bulunmaktadır; İ.S. Narski'nin "Diyalektik Çelişki ve Bilginin Mantığı" adlı yapıtında belirttiği gibi, bu çelişkiler incelenmeden ne yapıların güncel işlevleri ne de değişme ve gelişme yönsemeleri doyurucu bir biçimde açıklanabilir. Narski'nin bizim de katıldığımız görüşüne göre, hem yapıların öğeleri hem de öğelerle öğe grupları arasındaki bağlantılar ve yapıların ilişkileriyle süreçleri çelişkilidirler. Yapı ile işlevin etkileşiminde dildeki eşzamanlılıkla artzamanlılık arasındaki çelişki belirginleşmektedir.[28]

Yapısalcılar ya kendi yöntemlerini diyalektiğin karşısına çıkarmaya ya da diyalektiği bütünüyle özel bir durum olarak göstermeye çalışmaktadırlar. Örneğin sistemleri geniş ölçüde koordine etme ve bağımlı kılma yetisi nedeniyle yapısalcılığın, diyalektik çelişkilerdeki "düğüm noktaları arasında bulunan segmentlerin diyalektik olmayan mantığı" olduğu ve böyle bir mantık olmadan da çelişkiler öğretisinin tamamlanamayacağı savını öne sürmektedirler. Ama bu tür fikir yürütmeler yanlıştır: Yapı-sisteme ilişkin görüş açısı doğal olarak incelemelerden beklenen somutluk ve belginlik koşullarından ortaya çıkmaktadır ve bu koşulların zorunluluğunu maddeci diyalektik hiç durmadan yinelemektedir. Biçimsel bir analiz bilimsel bilginin belirli yön ve süreçlerine yöneliktir. Yalnızca mantık, enformasyon kuramı ya da semiotiğin görüş açısından hareket eden incelemeler bu alandaki tüm sorunları diyalektik çelişkililiğin varolan görünüşlerinden değil, sadece olayların düzen ve kurallara uygunluğu yönünden ele alma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır. Diyalektik çelişkililiğin öğeleri yalnız bilgilenmenin tarihesl gelişim sürecinde değil, her bilgilenme etkinliğinin ve de her kuramsal etkinliğin yapısında bulunmaktadır.

Sistem olarak dilin diyalektik karakteri, dille toplumun ayrılmaz bir birlik oluşturduğu gerçeğinde görülmektedir. Sistem olarak topluma bilimsel bir yaklaşım, ancak sosyo-ekonomik for-

masyon kategorisinden hareket edildiği zaman mümkündür. Doğallıkla bu, tüm fenomenleri ekonomiden çıkarak açıklamak anlamına gelmemektedir. Bunun için de Engels'in 21/22 Eylül 1890'da Bloch'a yazdığı mektuptan şu satırlara dikkati çekmek yetecektir: "Geçmişteki ve günümüzdeki küçük Alman devletlerinin varoluşunu ya da Südet'lerden Taunus'a kadar uzanan sıradağlarla oluşmuş coğrafik sınırı Almanya'nın biçimsel bölünmüşlüğü haline getiren Alman dili ünsüzlerindeki değişmenin kökenini, gülünç duruma düşmeden, ekonomiyle açıklamak çok güç olacaktır".[29]

Toplumsal bütün bir sınıfsal içerik, gelişme yasaları ve bir yapı tarafından belirlenmektedir. Toplumculukta ideoloji, siyaset, kültür ve ekonomi birlik içinde homojen bir bütün oluşturmaktadır. İletişim süreci bu alanlarla doğrudan ya da dolaylı bir etkileşim içinde bulunmaktadır. Ancak buradan, bu alanların dilde otomatik olarak yansıdıkları sonucu çıkarılamaz. Bu kanıda olanların, F. Engels'in Schmidt'e 27 Ekim 1890'da yazdığı mektubun şu satırları üzerinde iyice düşünmeleri gerekir: "Beylerde eksikliği duyulan diyalektiktir. Bunlar sadece bir yerde neden, başka bir yerde sonuç görmektedirler. Bunun içi boş bir soyutlama olduğunu, gerçek dünyada böylesine metafizik kutuplara ayrılmış çelişkilerin yalnızca bunalımlarda görüldüğünü, ama asıl büyük gelişmenin (ekonomik hareketin en güçlü, en özgün, en belirleyici olduğu çok farklı güçlerin) etkileşim biçimi altında gerçekleştiğini, burada hiçbir şeyin mutlak olmadığını ve her şeyin göreceli olduğunu görmemektedirler; onlar için Hegel varolmamıştır".[30]

Toplumun tekil alanlarının dilsel düzeyde nasıl yansıtıldığı sadece somut araştırmalarla meydana çıkarılabilir. Tüm dilsel fenomenlerdeki diyalektik çelişkililiği tarihsel-olanla mantıksal-olanın birliği içindeki tüm düzeylerde ortaya çıkarmak bilimsel analizi, bilimsel yöntem olarak maddeci diyalektiğin uygulanışını nitelemektedir.

İşlevle yapının diyalektik karşılıklı ilişkisi yalnızca karşıtların birliği olarak görülebilir. Yapısalcıların son açıklamalarından öğrendiğimiz gibi örneğin dilin geliştiği kabul edilse bile, hiçbir yapısalcı bu gerçeği kavrayamamıştır. J. Vachek şöyle yazmaktadır: "Dilbilimin en karmaşık sorunlarından biri de ge-

İlişim süreci içinde dilin neden değiştiği sorunuydu. Bu soruya verilen değişik yanıtlar dildeki gelişmenin olsa olsa bölümlerini ya da ikincil nedenlerini kapsamaktaydı (örneğin sesteki değişmeyi eklemlemede görülen yoksullaşma eğilimiyle, bir diğerinde ise etnik toplulukların ya da biyolojik ve benzeri faktörlerin etkisiyle açıklamak gibi). 20'li yılların sonuyla 30'lu yılların başlarında ilk kez Prag Dilbilim Okulu (V. Mathesius, R. Jakobson, N.S. Trubetzkoy, H. Havranek, B. Trnka vb.) tarafından hazırlanan işlevsel-yapısal dil anlayışı bu sorunların çözümüne daha sistematik, aynı zamanda daha gerçekçi bir biçimde yaklaşmıştır. 20'li yılların sonlarında dilbilimde, altsistemlerden (sesbilgisel, biçimbilimsel, sözdizimsel vb.) oluşan bir sistem olarak zamansal ortamı içinde dilin eşzamansal araştırılışı ile değişmeleri gözlemleyen artzamansal araştırılışı karşıt konumlardaydı, ve bu durum dili sistemli bir hale getirmeyi gözle görülür bir biçimde engelliyordu.

"Dilsel eşzamanlılıkla artzamanlılık arasındaki bu çatışkı karşısında, dilsel edimlerin eşzamansal gözlemlenişindeki önemi vurgulayan modern Batı Avrupa dilbiliminin kurucusu Ferdinand de Saussure bile çaresiz kalmıştı. Ve Prag Dilbilim Okulu 20'li yılların sonlarında dikkate değer bir tarzda bu çatışkıyı aşma ve böylece yeni bir dilsel gelişme anlayışının temelini atma başarısını göstermiştir".[31]

Ne var ki gelişmenin kabul edilmesi diyalektik bir gelişmeyi benimsemekle özdeş değildir. Gelişme düşüncesi metafizik evrim kuramcılarınca da savunulmaktadır. Dil sistemindeki gelişmenin Prag Okulunda dış ve iç güdülenme diye ikiye ayrılması, sistem içinde işlev ve yapı diyalektiğinin anlaşılmadığını yeterince kanıtlamaktadır. M. Yelinek'in dildeki sistem ilişkilerinin ortaya çıkarılmasının dilbilimsel yapısalcılığın başarısı olduğu savı, ciddi bir eleştiri karşısında tutunabilecek kadar güçlü değildir. Bu durum, daha Yelinek'in mantıksal-olanla tarihsel-olanı birbirinden tümüvle ayırmaya çalışmasından belli olmaktadır. "Ne denli paradoksmuş gibi görünse de, eşzamansal araştırma yöntemleriyle artzamansal yöntemlerin yarılması dilin tarihini iyice anlamak için gereken önkoşulları yaratmıştır; çünkü bu ayırma işlemi araştırmanın ağırlık noktasını ayrıntıdan yapının bütününe kaydırmıştır".[32]

Ancak yapısalcılık yapının bütününü değil, sadece kısmi alanlarını kapsayabilmiştir. Nasıl ki ötekilerle birlikte aynı zamanda tüm sistemi gözlemlemeden, örneğin elektron gibi, parçacıkların devinimleri anlaşılamıyorsa, aynı şekilde dildeki öğeler ve kısmi alanlarda da yalnız iç yapılar değil, tersine tüm kısmi alanların sistemsel niteliği söz konusu olmaktadır. Tekil öğelerin özgülükleri yalnızca sistemin yasallığından hareketle anlaşılabilir.

NOTLAR:

(1) A. Kozybski, "Dil ve Düşünme Arasındaki İlişkiler", **Söz ve Gerçeklik. Genel Semantik Üzerine Makaleler**, s. 204.
(2) Karşılaştırınız: W. Krauss, Jacques Derrida'nın Eleştirisi, "De la grammatologie," **DLZ**, 2/1970, s. 106.
(3) Ferdinand de Saussure, **Genel Dilbilimin Temel Sorunları**: yayımlayanlar: Charles Bally ve Albert Sechehaye, Albert Riedlinger'in işbirliğiyle; çeviren: Herman Lommel, yeni bir dizin ve Peter v. Polenz'in sonsözüyle, Berlin 1967, s. 10.
(4) Agy., s. 292-293.
(5) Agy., s. 26.
(6) Agy., s. 103.
(7) Agy., s. 194-195.
(8) Agy., s. 180.
(9) Agy., s. 158.
(10) P. Fedosseyev, "Kandırılmış Marx. Ya da Engels'i En Yakın Savaş Arkadaşına Karşı Kırşkırtma Çabası Neden Başarısız Kaldı," **Horizont.** 13/1970, s. 9.
(11) Karşılaştırınız: V.D. Gubin, "E. Husserl'in Fenomenolojisi ve Modern Yorumları."
(12) Jerrold J. Katz, **Dil Felsefesi**, Frankfurt (Main) 1969, s. 100.
(13) Karşılaştırınız: Agy.
(14) Agy., s. 171.
(15) Agy., s. 22.
(16) Noam Chomsky, **Dil ve Ruh** ("Dilbilim ve Siyaset" ekiyle), Frankfurt (Main), 1970, s. 52.
(17) Agy., s. 18.
(18) Agy., s. 37.
(19) Agy., s. 43.
(20) Agy., s. 131 ve 155.
(21) Agy., s. 183-184.
(22) Agy., s. 180.
(23) Karşılaştırınız: N. Chomsky, "Vietnam ve Aydınların İçtenliği", **Kursbuch**, Frankfurt (Main), 9/1967, s. 159.

(24) Hans-Martin Gauger, "Dönüşümsel Dilbilgisine İlişkin Dil Kuramında Semantik," **Dilbilim Haberleri,** Braunschweig 1969, Sayı 1, s. 14.
(25) Karşılaştırınız: **Edebiyat Sorunları** 4/1963; **Felsefe Sorunları** Sayı 10/1968.
(26) Karşılaştırınız: **Toplumcu** 3/1970, s. 70-71 ve W.E. Koslovski, "Yapısalcılık ve Diyalektik Maddecilik", **Bilimsel Yüksek Okul Konferansları,** Felsefe Dizisi 1/1970. Karşılaştırınız: İ. Revsin, "Dilin Yapısı Kavramının Gelişmesi," **Felsefe Sorunları,** 8/1969 ve D.P. Gorski, "Betimselden Kuramsal Semiotiğe, **Felsefe Sorunları** 10/1969.
(27) Karşılaştırınız: V.İ. Lenin, Tüm Yapıtları, Cilt 1, s. 128-133 ve 424-426.
(28) Karşılaştırınız: İ.S. Narski, **Diyalektik Çelişki ve Bilginin Mantığı,** 1969.
(29) "Engels'ten Joseph Bloch'a." **Tüm Yapıtları,** Cilt 37, Berlin 1967, s. 464.
(30) "Engels'ten Conrad Schmidt'e," Agy.. s. 494.
(31) J. Vachek, "Dilin Gelişiminde Yapı Anlayışı," **Filosoficky Casopis,** Çeskoslovenska Akademia Ved, I-1969, s. 33.
(32) M. Yelinek, "Dilbilimsel Kuramda Yapısalcılık," **Filosoficky Casopis,** Çeskoslovenska Akademia Ved, I-1969, s. 100.

FELSEFE HABERLERİ

"DÜNYA PROBLEMLERİ KARŞISINDA FELSEFE" SEMİNERİ

İsmail H. DEMİRDÖVEN

7-9 Temmuz 1986 tarihlerinde Ankara'da UNESCO Türkiye Milli Komisyonu ile Türkiye Felsefe Kurumu'nun işbirliği ve UNESCO'nun desteği ile "Dünya Problemleri Karşısında Felsefe" konulu bir uluslararası seminer düzenlendi. Seminerin konusu her ne kadar genel biçimiyle yukarıda ifade edildiği gibiyse de aslında sınırları belirlenmişti.

Seminerin konusu "Dünya Problemleri"nin (Irkçılık, açlık, barış, teknolojik gelişme, savaş v.b.) çözümü için insanların üzerinde anlaşabileceği ortak bir zemin oluşturan "İnsan Hakları"nın tek tek "Dünya Problemleri" ile olan bağlantısı nasıldır? sorusuyla somutlaştırılabilir. Konuşmacı ve tartışmacılardan istenen, "İnsan Hakları" kavramına, "Dünya Problemleri" açısından ele alarak ilgili durumlarla bağlantılarını kurmayı deneyerek, olabildiğince "açıklık" sağlamaktı. Böylece "İnsan Hakları"nın "Dünya Problemleri"nin çözümünde ortak bir hareket noktası olabileceği görüşüne de destek sağlanmış olabilirdi.

Bu bakımdan seminer, 9-13 Haziran 1980 tarihlerinde Ankara'da yapılmış olan uluslararası bir başka seminerin devamı gibi de görülebilir.[1]

İlk seminerde "İnsan Hakları Kavramı ve Temelleri", "Bazı Haklar", "İnsan Haklarını Koruma Sorunları", "Dinler ve İn-

san Hakları", "Üçüncü Dünyada İnsan Hakları", "İnsan Haklarının Daha İyi Korunabilmesi İçin Felsefe" başlıkları altında yer alan bildiriler sunulmuş ve tartışılmıştı. Sonuçlar ise hem İnsan Hakları kavramı ve onun temelleriyle, hem de İnsan Haklarının korunmasına ilişkin olarak kısaca şu şekilde dile getirilebilir:

1) "Hak" kavramı, "Ödev" kavramı ile birlikte bir ilişki içindedir. Bu bakımdan hakkın ve ödevin **kimin** hakkı ve ödevi olduğu önemlidir. 2) İnsan Hakları tarihsel bakımdan araştırılmalıdır. Yani olgulara dayandırılmalıdır. İnsan Hakları açısından bildirgelere egemen olan insan anlayışlarının **(animal rational / animal vitale)** birleşmesi, daha bütüncül bir insan anlayışının gelişmesi bakımından önem taşır. 3) "Her insanla ilgili olan bazı gerekleri" dile getiren insan haklarına kavramsal açıklık sağlamak için onu kendi içinde bazı ayrımlara (örneğin, "temel hak" olup olmamaya göre) tabi tutmak gerekmektedir. 4) "Yaratma hakkı" temelini insanın yapısında bulan sınırlanamayacak haklardandır. 5) "İnsan hakları düşüncesi" ile "milli devlet" anlayışında bir değişme başlamış bulunmaktadır. 6) "İnsan haklarının doğal koruyucusu devlettir". Ancak bugün bunun tam anlamıyla gerçekleştiği söylenemez. 7) İnsan haklarının korunmasında, bu konuda yapılacak eğitimin payı vardır. 8) "Kişinin temel insan haklarını korumak" bir bütün olarak insanlığın **hakkı**'dır. Ama, "bugün insanlık bu hakkı kullanacak durumda değildir". 9) İnsan haklarının "günlük hayatta ve uluslararası düzeyde korunması" ethik bir sorun olarak kabul edilebilir ve buna dayandırılabilir. Böylece felsefe, insan haklarının özüne ilişkin bir noktaya dikkat çekmekte yardımcı olur.[2]

İkinci seminere sunulan bildiriler ve tartışılan konular ise kısaca şöyle özetlenebilir:

İtalya'dan gelen Dünya Felsefe Kurumları Federasyonu Genel Sekreteri Prof. Dr. Evandro Agazzi, "Bilim ve Teknolojide Ethik Sorunlar" başlığını taşıyan bildirisinde, bilim ve teknolojinin insan için olmaktan çıkarak insanın karşısında, ona kafa tutan bir güç olarak bulunması olgusu ve bunun sorunları üzerinde durdu. Bu durumda insanın ne yapması, nasıl hareket etmesi gerektiğine ilişkin akla gelebilecek soruyu ise tam ola-

rak yanıtlamadı. Prof. Agazzi'nin, gerekenin belirlenmesini kişiye ve kişinin içinde bulunduğu duruma bırakmayı düşündüğü söylenebilir.

Ülkemizden, bu seminere bir bildiri ile katılan Prof. Dr. Bedia Akarsu'nun konuşması ise "İnsan Açısından Teknolojik Gelişmeler ve Evrensel Kültür" üzerine idi. Prof. Akarsu, Arnold Gehlen'in insan görüşünden yola çıkarak, insanın kendi kendisiyle değil, bilimiyle, teknolojisiyle, kültürüyle birlikte bir bütün oluşturduğunu, dolayısıyla "evrensel değerler"in yaratıcısı olduğunu söyledi. Bununla, bir yandan, insan hakları kavramı, insan kavramı ile ilgisinde felsefi temelini buluyor; diğer yandan da, "insana insan olma bilinci"nin kazandırılmasında felsefi bilginin yeri ve önemi (dolaylı olarak) gösterilmiş oluyordu.

Konuklardan, Kenya Nairobi Üniversitesi Felsefe Bölümü Başkanı Prof. Dr. Odera Oruka, "Felsefe ve Bugünkü İnsanlık" konulu bir bildiri ile katıldı seminere. Bugün insan varlığını tehdit eden sorunları ikiye ayıran Prof. Oruka'ya göre, nükleer savaş, açlık gibi durumlar ile kendini beğenmişlik, korku, gurur gibi nedenlerle oluşan durumlar bu sorunları meydana getirmekteydi. Prof. Oruka, ilk gruba yerleştirdiği sorunlardan olan açlık üzerinde özel olarak durdu. Açlık sorunuyla ilgisinde, uluslararası ilişkiler bakımından "görev" kavramının önemini vurguladı. "Görevler" ile "moral sorumluluklar" arasındaki ilişkiye değindi.

Türkiye Felsefe Kurumu Başkanı Prof. Dr. İoanna Kaçuradi ise, bugün insan hakları konusunda "kavramsal bir açıklık" bulunduğuna işaret etti. Prof. Kuçuradi bu açıklığın bugün gerekli kılınan devlet anlayışı ile yakından ilgili olduğunu belirtti. Bu anlayış bir saptama olarak, "insan haklarına **saygılı**" devlet anlayışı biçiminde dile getirildi. Halbuki ona göre "insan haklarına **dayalı**" bir devlet anlayışına gereksinim bulunmaktadır. Ayrıca, "Dünya Problemleri", "Barış" gibi kavramlara da açıklık getirilmesi gerekliliğine değindi. Çünkü bu gereklilik, bir bakıma, "insana insan olma bilincinin" kazandırılması yolunda felsefeye olan gereksinimle de ilgili durmaktaydı. Prof. Kuçuradi'ye göre, bu arada pratik bazı önlemler de alınabilirdi. Örneğin, bilim adamlarının savaş teknolojisi alanında çalışmalarının önlenebilmesi üzerinde düşünülebilirdi.

"Barış" kavramı üzerinde de duran Prof. Kuçuradi, "'barış"ı "toplumsal özgürlüğün (toplumsal özgürlük fikrinin/idesinin) var kılınmış olması durumu" ya da bir "koşullar bütünü" olarak belirledi. Ona göre "barış" bizzat kendisi bir değer olamaz. Çünkü "barış" bir değer olsaydı, bu değere sahip olan ya da olmayan insandan söz edebilirdik. Biz "barış"ı **isteyen** ya da **istemeyen** insandan söz edebilmekteyiz. Böyle olunca da "isteme" aslında bir durumu isteme olmaktadır. O halde "barış"ın bir değer olarak değil, bir durum olarak varolması söz konusudur.

Seminere katılım Senegalli Prof. Dr. A. Ndaw, "Apartheid ya da İnsan Haklarının Mutlak İnkârı" başlıklı bildirisinde, bir durum olarak ırkayrımı üzerinde durdu ve Afrika'dan örnekler verdi.

Hintli Prof. Dr. J.P. Atreya, "Temel İnsan Hakları ve Barış" başlıklı konuşmasında, İnsan Hakları kavramının yazılı belgelere, bir daha onlardan çıkarılamaz biçimde yerleştiğini kaydetti.

İsviçre'den Prof. Dr. André Mercier, "Felsefe Açısından Barışın Egemen Olması Şartları" konulu konuşmasında, "barış"ın bir kavram olmaktan çok bir fikir **(notion)** olduğu üzerinde durdu. Böyle olmasıyla "barış"ın düzenleyici bir değer olabileceğini belirtti. "Barış"ın "egemen olması"nın kişinin ve toplumda birlikte gerçekleşmesine bağlı olduğu üzerinde duran Prof. Mercier, bu paralelde adalet ve sevgi'nin birbirlerini tamamlayıcıları olduğunu, aynı şekilde hakların ve görevlerin de aslında birbirlerinden ayrılamaz bir bütün oluşturduklarını kaydetti.

Seminerin son konuşmasını yapan Prof. Dr. Mümtaz Soysal'ın tebliği "Bugünkü Dünyada Bağımsızlık Sorunu" başlığını taşıyordu. Prof. Soysal "bağımsızlık" kavramını ethik nitelikli bir kavram olarak ele aldı. Ethik ile hukuk arasında "olması gereken" ölçütü bakımından bir ilgi kurdu. Ayrıca kişinin "kendini belirleme hakkı"nın ne demek olduğunu açıklamaya çalıştı. Hak-ödev ikiliğinde aslında ödevin değil, hakkın önce geldiğini insan hakları bildirgesine dayanarak gösterdi. Devletlerin insan haklarını gerçek kılmadan vatandaşlarından ödevler bekleyeceklerini söyleyerek, bir bakıma Prof. Kuçuradi'nin "insan haklarına dayalı devlet" tezini desteklemiş oldu.

Üç gün süren seminer sonunda, "Dünya Problemleri"nin çözümü açısından insan hakları eğitimine bugün daha fazla bir gereksinim duyulduğu ortaya çıkmaktaydı. Bu eğitimin "insanda insan olma bilinci"nin yerleşmesine yardımcı olması gerekliliği ve bu konuda UNESCO'ya iş düştüğü ortak bir kanı olarak paylaşılmaktaydı.

Ayrıca, Türkiye Felsefe Kurumu'nun, Dünya Felsefe Kurumları Federasyonunun (FISP) desteği ile, her zaman olduğu gibi, bu alanda yapılacak çalışmalara etkin bir şekilde katılmakta kararlı olmasını, ülkemiz açısından sevindirici bir olay olarak değerlendirmek yerinde olacaktır.

Bu seminerde, seminerin ana tezinin (İnsan haklarının "Dünya Problemleri"nin çözümünde ortak bir hareket noktası oluşturabileceği tezinin) fazla irdelenmeden ve tartışılmadan peşinen kabul edildiği ve bu kabul çerçevesinde "Dünya Problemleri"ne bakıldığı söylenebilir. Ancak, İnsan Hakları konusundaki 'kavramsal açıklık eksikliği"ni kavramın çevresinde dolanarak gidermeye çalışmak, bu konuda daha yürünecek uzun bir yol bulunduğuna işaret etmektedir.

NOTLAR:

(1) "İnsan Haklarının Felsefe Temelleri", yayıma hazırlayan: İ. Kuçuradi. H.Ü. Ankara 1982.

(2) A.g.e. s. 169-170.

POPPER, Karl R., **Tarihciliğin Sefaleti**, çev. Sabri Orman, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985. - 207 s.

Yazarın, gerek "Açık Toplum ve Düşmanları" gerekse "Bilimsel Bakış Mantığı" adlı eserleri, daha temelli bir probleme ışık tutmak üzere bu kitapta bir araya getirilmiştir.

Görünürde sosyal bilimlerin doğa bilimlerine indirgenip indirgenmeyeceği probleminin tartışıldığı eser, daha temelde "tarihin bilimsel yöntemlerle tahmin edilebilir yasaları" olduğuna inanan toplum felsefelerinin bilimsellik savlarını çürütmek istemektedir. Bilim ve sosyal bilim ilişkilerinin incelendiği kitap boyunca merkezi kavram "tarih"tir. Fakat yoksulluğu öne sürülen asıl fikir "tarihsel" yöntem değil, tarihin modern ve tehlikeli bir kavranışı olan "tarihselci" düşünce tavrıdır.

TAYLAN Necip, **Anahatlarıyla İslâm Felsefesi, Kaynakları, Temsilcileri, Tesirleri**, 2. bs., İstanbul: Ensar Neşriyat, 1985. 344 s.

Kısa bir felsefe tarihinin anlatımı ardından, İslâm felsefesinin evrimi, gelişimi ve ne olduğu ayrıntılı olarak ele alınmaktadır.

DOBRENKOV, V. İ., **Erich Fromm'un ve Yeni Freudculuğun Eleştirisi**; çev. Ali Özdoğu. 2 bs., İstanbul: Sorun Yayınları, 1985, - 134 s.

Kitap, Freud'dan Fromm'a psikanalizde toplumsal felsefeye yönelmenin evrimi, insan ve tarih, birey ve toplum arasındaki somut tarihsel etkileşmenin psikolojik yorumu, yeni Freudcuların toplumsal/tarihsel yanılgıları başlıklarını içermektedir.

GENÇ H. Mustafa, **Yaratılış ve Evrim Teorileri**, 3. bs. İstanbul: Beyan Yayınları, 1985. - 168 s.

Evrenin yaratılışı, yaşamın ne olduğu, Kuran'a göre yaşam anlatılmaktadır. İnsanın yaratılışı ve evrim kuramlarından kısaca sözedilmekte ve Darwinizme ayrıntılı olarak yer verilmektedir.

SOURDEL, Dominique, **İslâm**, çev. Davut Dursun. İstanbul: İlim Yayınları, 1985. - 136 s.

Yazar bu kitapta, İslâm tarihi ardından 'sûfilik ve felsefesi', İslâmda bilim, edebiyat ve sanat etkinliklerine değinmektedir.

LEACH, Edmund, **Lévi Strauss**, çev. Ayla Ortaç. İstanbul: AFA Yayınları, 1985. - 143 s.

"Çağdaş sosyal antropolojinin en seçkin temsilcilerinden biri olan ve yapısalcılığı insan toplumlarının gelişimine uygulayan Claude Lévi - Strauss, çalışmalarıyla, bizim ilkel insanlara atfettiğimiz pek çok niteliğin sorgulanmasına yol açmış bir bilim adamıdır.

Lévi - Strauss'un sosyolojik kuramlarında, insana şaşkınlık veren bir karmaşıklıkla bunaltıcı bir bilgi birikiminin birleştiği görülür. O kadar çok ve aykırı fikir öne sürülmüştür ki, olağanüstü saygınlığına karşın, bugün bile meslektaşları arasında kendisini eleştirenlerin sayısı izleyenlerden çok fazladır. Yine de kimse onun akademik önemini inkâr etmeye kalkmaz."

KUTUB, Seyyid, **Tarihte Düşünce ve Metod**, çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1985. - 74 s.

Değişik yazıların yer aldığı yapıtın ilk makalesi İslâmi açıdan tarih'in ne olduğu, tarih düşüncesi ve yöntemini açıklamaktadır.

DARWIN, Charles Robert, **İnsanın Türeyişi**, çev. Öner Ünalan. 5. bs. Ankara: Onur Yayınları, 1985. - 241 s.

İnsanın Türeyişi, teorinin İnsan Türüne uygulanmasıdır. Darwin bu yapıtında, geliştirdiği teori uyarınca, insanı da, yeryüzünde belirişi ile ilgili genel sonuçlar çıkarırken, öbür organik varlıklarla birlikte düşünür. Başvurduğu olgular, çağı için yeni değildir, ama amacına elverir. Darwin bu kitapta insanın da kendisinden önce yaşamış bir biçimden türediğini gösterip soykütüğünü bildirir ve insan ırkları arasındaki farkların önemini inceler.

CASANDVA, Antonie, PREVEST, Claude, METZGER, Jeo, **Aydınlar ve Mücadelesi**, çev. Mehmet Çimen. 3. bs. Ankara: Hacan Yayınları, 1985. - 92 s.

Kitap, yeni bir toplumsal konum mu doğuyor? Aydınların toplumsal konumu, mühendis ve kadroların durumu ve bilinçlendirilmesi, aydınların ideolojik evriminin çeşitli yönleri, ücretli aydınlarda düşünce evrimi, "goşist" ideoloji üzerine yeni düşünceleri içermektedir.

AKBULUT, Şemseddin, **Darwin ve Evrim Teorisi.** İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1985. - 115 s.

Evrim kuramları ve Darwin'in evrim kuramı eleştirel bir biçimde ele alınmaktadır.

KAM, Ömer Ferit, **Dini, Felsefi Sohbetler.** Notlar, ek ve arılaştırma. Süleyman Hayri Bolay. 5. bs. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1985. - 185 s.

Yazarın din konusundaki sohbetleri içeren bu yapıtında, İslâma felsefecilerin bakışları, determinizm ve 'dış âlem var mı, yok mu?' başlığı altında da idealistler, Kant, Berkeley, Fichte ve Stuart Mill'e yer vermektedir.

METTRIE, Julien Offray De la, **İnsan Bir Makina,** çev. Zehra Bayramoğlu. 2. bs. İstanbul: Süreç Yayınları, 1985. - 124 s.

"Hekim ve Felsefeci J.O. de la Mettrie'nin en önemli felsefi eseri 'İnsan Bir Makina' 18. yüzyıl mekanik materyalizminin de en seçkin örnekleri arasında yer almaktadır. 1748'de Leyden'de ilk baskısı yapıldığında kilise ve bu cesaretli genç hekimin kürsülerini tehlikeye sokacağı endişesine kapılan tıp otoritelerinin

şiddetli saldırılarına uğramış, kitap meydanlarda yakılmış, yazarı ise Hollanda'dan sürülmüştür."

İnsan Bir Makina kitabı ile birlikte, yazarın, Ruhun Doğal Tarihi adlı yapıtından bölümlere de yer verilmiştir.

BULAÇ, Ali, **İslâm Dünyasında Düşünce Sorunları.** İstanbul: İnsan Yayınları, 1985. - 240 s.

Yazar, İslâm tarihinin genel değişme sürecini izleyerek yakın geçmişin ve bugünün sorunlarına geniş bir perspektif içinde açıklamalar getirmektedir. Tarih, gelenek, hümanizm, kültür, değişme, din, aydın, ulema, ateizm, modernizm, sömürgecilik ve emperyalizm bu araştırmada üzerinde durulan anahtar terimlerdir.

FROMM, Erich, **Kendini Savunan İnsan,** çev. Necla Arat. İstanbul: Say Yayınları, 1985. - 272 s.

Fromm bu yapıtında insanın yaşamdaki temel ödevinin "kendi kendisini oluşturmak" yani gizli güç olarak ne ise o hale gelmek olduğunu savunur. Kitap; Sorun, İnsancı ahlak felsefesi, yaşama sanatının uygulamalı bilimi, insan doğası ve özyapı, insancı ahlak felsefesinin sorunları, günümüzde ahlak ana başlıkları altında incelenmektedir.

FELSEFE BİBLİYOGRAFYASI

AÇIKLAMALI FELSEFE YAYINLARI KAYNAKÇASI

— C —

CACHİN Marcel, **Sosyalizmin Işığında Bilim ve Din**, çev. Yaşar Akyol. İstanbul: Dizer Konca Matbaası, 1962. 48 s.

Yapıt, dine karşı düşünenler, insan düşüncesinin tarihine kısa bir bakış, idealizm ve materyalizm kavgası, modern materyalizm ve kötüleyenler, yanıt ana başlıklarını içermektedir.

CAFIERO Carlo, bkz. Marx, Karl.

CAMPANELLA Tommaso, **Güneş Ülkesi**, 2. bs. çevl. Vedat Günyol, Haydar Kazgan. İstanbul: Çan Yayınları, 1974. 143 s.

Yapıt, toplumun yararını bireyinki ile bağdaştırıp filozofça bir devlet tasarımı sunmaktadır.

CAMUS Albert, **Başkaldıran İnsan**, 2. bs., çev. Tahsin Yücel. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975. 334 s.

Başkaldırmayı kavrayabilmek için nedenleri, tutumları, savları, fetihleri üzerine bir araştırma olan yapıt başkaldıran insan, doğaötesi başkaldıran, tarihsel başkaldırmanın yanı sıra, sanat olgusu alınarak anlatılmaktadır.

CAMUS Albert, **Denemeler**, 4. bs., çev. Sabahattin Eyuboğlu, Vedat Günyol. İstanbul: Say Yayınları, 1982. 136 s.

CAMUS Albert, **Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar**, 3. bs., çevl. Sabahattin Eyüboğlu - Vedat Günyol. İstanbul: Çan Yayınları, 1965. 138 s.

Yapıt, ahlak, özgürlük, kötümserlik-iyimserlik üzerine yazılmış onyedi denemeyi içermektedir. Yapıtın sonunda da yazarın bir Alman dostuna yazdığı mektuplar yer almaktadır.

CAMUS Albert, **Sanatçı ve Çağı**, çev. Yıldırım Keskin. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1965. 57 s.

J.P. Sartre'ın Camus'nün ölümü üzerine bir yazısı ardından; 1957 Nobel Armağanını aldıktan sonra Camus'nün "sanat ve yazar", "sanatçı ve çağı" adlı konuşmaları yer almaktadır.

SARTRE, Jean Paul - FRANCİS Jeanson - Albert CAMUS, **Sartre - Camus Çatışması**, çev. Bertan Onaran. İstanbul: İzlem Yayınları, 1965. 171 s.

Yargılamalardan kurtulamayan Camus'nün bu yargılamalarının aşamaları ve Camus'nün savunması ardından, Sartre ile Jeanson'un Camus üzerine inceleme ve suçlamaları yer almaktadır.

CAMUS Albert, **Sisphe Efsanesi**, çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Ataç Kitapevi, 1960. 166 s.

CAMUS Albert, **Sisyphos Söylemi, 2. bs.**, çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Adam Yayınları, 1983. 152 s.

CAN Şefik, **Mevlana ve Eflatun**, Konya: İleri Basımevi, 1965. 80 s.

Mevlana haftası dolayısıyla verilen bir konferansı içeren yapıtta, Platon ile Mevlana arasındaki benzerlik anlatılmaktadır.

CANATAN Burhanettin, **Ansiklopedik Terimler Sözlüğü**, Ankara: Kardeş Matbaası, 1966. 222 s.

CASSIRER Ernest, **Bilimsel Felsefenin Doğuşu**, çev, Cemal Yıldırım. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1981. 213 s.

CASSIRER, Ernest, **Devlet Efsanesi**, çev. Necla Arat. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1984. 320 s.

CASSIRER Ernes, **İnsan Üstüne Bir Deneme**, çev. Necla Arat. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1980. 229 s.

CASSON Herbert, **İlerle ve İlerlet**, çev. Ömer Rıza Doğruol. Toker Yayınları, 1976.

CEM Cemil Cahit, **Güzel Kadın,** 2. bs. İstanbul: Burhanettin Erenler Basımevi, 1945. 236 s.

Yapıt, güzellik ve makyaj, güzellik ve hata başlıkları altında sunulmaktadır.

CEMAL Ahmet, bkz. Brecht, Bertolt

LUCACS György

CEMAL Semiha, bkz. Platon

DIDEROT, Denis

GARAUDY, Roger

GRAMSC, Antonio

PLATON

CEMİLE Meryem, **Batı Medeniyeti Karşısında İslâm.** 3. bs. İstanbul: Çile Yayınevi, 1976. 387 s.

İslâmlığı geniş bir açıdan ele alan yapıt, bunun karşısına batı uygarlığını ve Hıristiyanlığı koyarak karşılaştırma yoluna gitmektedir.

CENGİL Muzaffer, bkz. Lenin, V.I.

CENGİZKAN Ali, bkz. Piaget, Jean

CERRAHOĞLU A., **Sosyalizmin Tarihinde Ünlü Düşünürler Ansiklopedisi,** 5. kitap. İstanbul: Kervan Matbaası.

1. k.: 1962, 32s.; 2. k.: 1962, 32s.; 3. k.: 1963, 64s.; 4. k.: 1964, 68s.; 5. k.: 1966, 13s.

LA CHATALIER Henri, **Tecrübi İlimlerde Metoda Dair,** çev. Avni Yakalıoğlu. İstanbul: MEB Yayınları, 1955. 242 s.

Bilimin tanımı, genel ilkeler, olguların gözlenmesi, bulgular, denel ölçmeler, karşılaştırma, yasalar ve bilimin endüstriyel kökeni, gelişimi açıklanmaktadır.

CHEVALIER Jacques, **Pascal,** çev. Mehmet Toprak. İstanbul: MEB Yayınları, 1961. XVII + 137 s.

CHILDE Vere Gordon, **Kendini yaratan İnsan. İnsanın Çağlar Boyunca Gelişimi,** çev. Filiz Ofluoğlu. İstanbul: Varlık Yayınları, 1978. 236s.

Eski çağlardan günümüze dek insanın kökeni ve gelişimi izlenen yapıtta, arkeoloji ve antropoloji alanlarının yanısıra felsefe, tarih, psikoloji konularına da değinilmektedir.

CIBRAN Halil, **Sözler,** çev. Aytunç Altındal. İstanbul: Süreç Yayınları, 1984. 112 s.

CILIZOĞLU Seçkin, bkz. Lenin V.I.

CILIZOĞLU Seçkin, bkz. Piaget Jean

CICERO M. Tullius, **Dostluk**, 2. bs., çev. Türkân Tunga. Ankara: MEB Yayınları, 1963. VII + 50 s.

CICERO M. Tullius, **İhtiyarlık**, çev. Ayşe Sarıgöllü. Ankara: MEB Yayınları, 1951. VII + 46 s.

CİMCOZ M. Ali, bkz. Platon

CİSİR Nedim, **İmana Dönüş**, İlim, Felsefe ve Kur'an ışığında. 2 c. çev. R. Barışık. İstanbul: Otağ Yayınları, 1974. 1. c.: 432 s.; 2. c. 368 s

İki ciltlik bu yapıt, tanrıtanımaz felsefenin kuşaklar üzerindeki etkisini, Kur'an bakış açısından ele almaktadır.

CLOUGH Shepard Bancroft, **Uygarlık Tarihi**, çev. Nihal Önal. İstanbul: Varlık Yayınları, 1965. 240 s.

İlkçağdan çağımıza bilimin bulguları, ekonomik açıdan insanların uygarlık tarihi, tarihsel bir düzende anlatılmaktadır.

COGNIOT Georges, **Din ve Bilim**, çev. Fahrettin Yakal. İstanbul: Fono Matbaası, 1971. 240 s.

Din ile bilimin açıklanması ardından, dinin, bilimin gelişimini kösteklemek için başvurduğu eylem ve kıyımları sergilemektedir.

COGNIOT Georges - Guy Besse. **Engels'e Göre Tabiatın Diyalektiği ve Materyalizme Göre Bilgi Teorisi**, çev. Fırtına Öztürk. İstanbul: Hür Yayınları, 1974. 92 s.

Diyalektiğin ne olduğu ve gücü anlatılan yapıtta, bir çok düşünür ve bilginin görüşlerine yer verilmiştir. Hayatın doğuşu, marksizme göre bilginin kaynağı, iş ve görece, doğru ve mutlak doğru açıklanmaktadır.

COGNIOT Georges, **İlkçağ Materyalizmi. Yunan. Roma.**, çev. Sevim Belli. Ankara: Anadolu Yayınları, 1968. 205 s.

Yunan ve Roma düşünce tarihinde materyalizmin ortaya çıkışı, gelişimi anlatılmaktadır. Bunların yanısıra Harekleitos, Demokritos, Epiküros ile Lucretius ayrıntılı olarak anlatılmaktadır.

COMTE Auguste, **Pozitivizm İlmi Hali**, çev. Peyami Ernam. MEB Yayınları, 1953

CONDILLAC Etienne Bonnot de, **Duyumlar Üzerine İnceleme**, çev. Miraç Katırcı-

oğlu. İstanbul: MEB Yayınları, 1954. 319 s.

CONDILLAC Etienne Bonnot de. **İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme**, çev. Miraç Katırcıoğlu. İstanbul: MEB Yayınları, 1954. VIII 363 s.

İnsan bilgisinin kaynağı olarak, Locke'da görüldüğü gibi duyum ve düşünce gösterilmektedir.

CONDORCET Marie - Jean - Antoine Nicolas Marqui de, **İnsan Zekâsının İlerlemesi Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı**, çev. Oğuz Petek. Ankara: MEB Yayınları, 1966.

1. c.: X 157 s.; 2. c.: 194 s.

İnsan aklı uygarlığın ilerlemesiyle gelişmiş, ruhu ise alçaltılıp, uyuşturulmuş üzerine kurulmuştur savını içeren birinci cildin ardından; ikinci cilt Descartes'dan Fransız Cumhuriyetinin kuruluşuna dek geçen süreyi anlatmaktadır.

CORNFORT Maurice Campbell, **Bilgi Teorisi**, çev. H. Selman. İstanbul: Ma-Ya Yayınları, 1975. 199 s.

Yapıt insan bilinçliliğinin nasıl doğup geliştiği üzerine kuruludur. Hayvan organizmasının dış dünya ile ilişkiye girdiği temel biçim olan basit şartlı refleksten, insan bilgisi ile özgürlüğünün gelişmesine dek izlenişi anlatılmaktadır.

CORNFORT Maurice Campbell, **Marksist Klasikleri Okuma Klavuzu**, çev. Ferhat Güner. Ankara: Orsel Matbaası, 1975. 207 s.

Yapıt, marksist klasikleri kendi başlarına incelemeye girişecek okurlar ile emekçi sınıfları eğitmek isteyenler için bir kılavuz niteliğinde; bütün marksist-leninist kuramı kapsayan ve bugüne değin yayınlanmış kitapları topluca tanıtma ereği ile kotarılmıştır. Sonda yapıtların konularına göre bir dizini de vardır.

CORNFORT Maurice Campbell, **Sosyalistler İçin Felsefe**, çevl. Erdoğan Başar - S. H. Çolenk. Ankara: Sol Yayınları, 1965. 87 s.

Diyalektik ile materyalizm iki ayrı başlık altında anlatılırken, materyalizm ile idealizmin karşılaştırılması yapılmıştır.

COŞKUNKAN Haluk, bkz. Schweitzer Albert.

COŞKUNLAR Şahap Nazmi, bkz. Mill Stuart.

CÖMERT Bedrettin, **Croce'nin Estetiği.** Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979. 187 s.

Sanatın ne olduğu ile Croce ve ruh felsefesi üzerine yapılan girişin ardından Croce'nin estetik dizgesinin temel çizgileri anlatılmaktadır. İkinci bölümde, sezgi-sanat özdeşliğinin ve romantik dil anlayışının eleştirisi yapılmaktadır. Son kesiminde ise, ifade ve iletim açıklanmaktadır.

CRANSTON Maurice (Der.) **Büyük Düşünürlerin Politika Felsefeleri**, çev. Ekonomi ve sosyal etüdler konferans heyeti - Milliyet Gazetesi. İstanbul: Çeltüt Matbaacılık Koll. Şti., 111 s.

Platon'dan Karl Marx'a kadar politika felsefesiyle ilgili filozofların, bu konuyla ilgili görüşleri ayrı ayrı kişilerce sunulmaktadır. Bunlar: Platon, Aristotales, Aquinas, Machiavelli, Hobbes, Locke, Rousseau, Burke, Hegel, Stuart Mill ve Karl Marx'tır.

CRESSON Andrè, **Diderot**, çev. Asım Bezirci. İstanbul: Oluş Yayınları, 1965. 125 s.

CRESSON Andrè, **Felsefe Meselelerinin Bugünkü Durumu**, 2. bs. çevl. Suut Kemal Yetkin - Hamdi Akverdi. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1949. 104 s.

Yapıt, çağdaş gelişmelerin eşiğindeki Fransız felsefesinin durumunu sergilemek ve bu dönemi anlaşılır kılmak için kotarılmıştır.

CRESSON Andrè, **Filozofik Sistemler**, çev. S.J. Beaarano. İstanbul: Sermet Matbaası, 1962. 190 s.

Felsefi düşünüşün çeşitli biçimleri ele alınan yapıtta, buna katılan ve karşı olan düşünceler anlatılmaktadır. İçeriğini metafiziğin problemleri, doğacılık, ruhçular, idealizm, agrotisizm ve inanç felsefeleri oluşturur. Sonuna genel bir dizin eklenmiştir.

CRESSON Andrè, **Voltaire. Hayatı, Felsefesi, Eserleri, Seçmeler**, çev. Suat Erginer. İstanbul: Ataç Kitapevi, 1962. 95 s.

CROCE Benedetto, **İfade Bilimi ve Genel Linguistik Olarak Estetik**, çev. İsmail Tunalı. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1989. VII+115+XVI s.

Yapıtta, on sekiz bölüm başlığı altında sezgi, ifade, sanat, felsefe, estetikte tarihilik ve bireysellik, este-

tik duygular, güzel ve çirkinin ayırtedilmesi gibi konularla bunların ilişki alanları yer almaktadır.

CROZAT ch. **Ortaçağda Dört Devlet Nazariyesi,** çevl. H.T. Vedat Günyol. İstanbul, 1942. Hukuk mecmuasından ayrı basım, 367-403 s.

CUNBUR Müjgan - İsmet Binark - M. Nejat Sepetçioğlu, **Fârâbi Bibliyografyası.** Kitap, makale. Ankara: Milli Kütüphane Yayınları, 1973. XIX+115 s.

CUVILLIER A., **Küçük Felsefe Sözlüğü,** çev. Osman Pazarlı. Ankara: Maarif Basımevi, 1944. 191 s.

— Ç —

ÇAĞAN Seçkin, bkz. Marcuse Herbert.

ÇAĞIL Orhan Münir, bkz. Aster Ernest Von

ÇAKAR Muharrem, **Varlığın Sebebi Allah. Felsefenin Temel Meselesi.** İstanbul: Türk Kültür Yayını, 1977. 206 s.

Evrenin oluşumu üzerine düşünenlerce, nedensellik ilkesi bırakılarak, olasılık mantığına eğilmişlerdir denilen yapıtta, bilimsel bir karşılık verme ereği ile evrenin nedeni ele alınmaktadır.

ÇAKIR Halit, bkz. Bell Clive.
ÇAKIRĞLU Necibe, bkz. Heisenberg Werner.

ÇALIŞLAR Aziz, bkz. Rosenthal Mario.
Suckhov Boris L.
Kagan Moissey.

ÇALIŞLAR Aziz (Der.). **Estetik Yazıları.** İstanbul: Varlık Yayınları, 1984. 224 s.

ÇALIŞLAR Aziz, **Sanatsal Kültür ve Estetik.** İstanbul: Cem Yayınları, 1984. 232 s.

ÇALT Baha, **Francis Bacon.** İstanbul: Yörük Matbaası, 1975. 46 s.

ÇANKI Mustafa Namık, **Büyük Felsefe Lügatı.** 3c. İstanbul. 1.c.: A-E. 1954, Cumhuriyet Matbaası, VI, 792 s.; 2.c.: F-P. 1955, Aşıkoğlu Matbaası, 792 s.; 3.c.: Q-Z. 1958, Nebioğlu Matbaacılık ve Kâğıtçılık Koll. Şti., 550 s.

ÇANKI Mustafa Namık, **Eflatun.** İstanbul: Tefeyyüz Kütüphanesi, 1933. 120 s.

ÇANKI Mustafa Namık, **Felsefe Bakaloryası.** İstanbul: Necmi İstikbal Basımevi, 1932, 182 s.
Ahlak, felsefe, psikoloji ve sosyoloji bugün güç anlaşılır bir dilde genel olarak ele alınıp, anlatılmaktadır.

ÇANKI Mustafa Namık, **Küçük Felsefe Tarihi.** İstanbul: Tefeyyüz Kütüphanesi, 1933. 112 s.
Bugün için zor anlaşılır dildeki yapıt, Sokrates öncesi felsefeden, XVIII. yüzyıl felsefesi sonuna dek olan felsefe akımlarını ve bu akımların filozoflarını anlatmaktadır.

ÇAPAN Cevat, bkz. Einstein Albert.

ÇAPAN Cevat, bkz. Fischer Ernest.

ÇEKMEGİL Mehmet Said, **Ahlak anlayışımız** 2. bs. İstanbul: Sanih Kütüphanesi, 1969. 175 s.
Batının teknoloji alanındaki üstünlüğünün yanı sıra tinsel alanda da üstün olamayacağı savını ele alan düşünceyi içermektedir.

ÇELENK S.H., bkz. Conforth Maurice.

ÇOBANOĞLU Nadiye R., bkz. Afanassiev Victor Grigoreviç.

ÇÖLOĞLU Mehmet, **Hakikat Ne Demek?** İzmir: Zühal Matbaası, 1958.

ÇUBUKÇU Fazıl, bkz. Pythagoras.

ÇUBUKÇU İbrahim Agah, **Gazzali ve Kelam Felsefesi,** Ankara: AÜİF Yayınları, 1970. 51 s.
Gazzali'nin yaşamı, iman, felsefe, batınilerle savaşımı, tasavvuf ve kelam anlayışı açıklanmaktadır.

ÇUBUKÇU İbrahim Agah, **Gazzali ve Batınilik.** Ankara: Resimli Posta Matbaası, 1964, 80 s.
Gazzali'nin yaşamı ve felsefesi ile Gazzali zamanına dek batıniliğe toplu bir bakışın ardından, Gazzali'nin batınilik üzerine yapıtları anlatılmaktadır.

ÇUBUKÇU İbrahim Agah. **Gazzali ve Şüphecilik.** Ankara: AÜİF Yayınları, 1964. 130 s.
Gazzali öncesi müslümanlarda şüphecilik anlatıldıktan sonra Gazzali'nin yaşamı ve görüşlerinin şüpheci-

likle olan ilişkileri yansıtılmaktadır. Sonda genel bir dizin bulunmaktadır.

ÇUBUKÇU İbrahim Agah. **İslâm düşünürleri.** Ankara: AÜİF Yayınları, 1977. 178 s.

Yirmi üç İslâm düşünürünün kısa yaşam öyküleri, yapıtları ve felsefeleri tanıtılmaktadır. Sonda genel bir dizin yer almaktadır.

ÇUBUKÇU İbrahim Agah, **İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar.** Ankara: AÜİF Yayınları, 1972. 202 s.

İslam felsefesi, İslam düşüncesi ile ilgili yazıların biraraya getirilmesiyle oluşan yapıt, genel olarak İslam düşünce ve felsefesi üzerine bilgi vermektedir.

ÇUBUKÇU İbrahim Agah, **İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri**, 3. bs. Ankara: AÜİF Yayınları, 1978. 96 s.

ÇUBUKÇU İbrahim Agah. **İslam'da ahlak ve manevi Vazifeler.** Ankara: DİB Yayınları, 1974. 122 s.

Kur'an ve hadisler kaynak alınarak iman, ahlak ve tinsel konular üzerine açıklamalar yapılmaktadır.

ÇUBUKÇU İbrahim Agah. **İslam'da Ahlak ve Mutluluk felsefesi.** Ankara: Ayyıldız Matbaası A.Ş., 1977. 114 s.

İslam ahlakının ilkeleri gösterilmeye çalışılan yapıtta, toplum içerisinde davranışlara yol gösterecek tanrısal buyruklardan örnekler verilmiştir. Ayrıca Tanrının varlığını kanıtlanmaya çalışılmıştır.

ÇUBUKÇU İbrahim Agah, **İslamın Temel Bilgileri.** Ankara: AÜİF Yayınları, 1971. 101 s.

ÇUBUKÇU İbrahim Agâh, **Kindi ve Felsefesi.** Ankara, 1969. Necati Lugal Armağanı'ndan ayrı basım, 199-225 s.

ÇUBUKÇU İbrahim Agah, **Mezhebler, ahlak ve İslam felsefesi ile ilgili makaleler.** Ankara: AÜİF Yayınları, 1967. 157 s.

Yazarın gazete ve dergilerden toplayıp bir araya getirdiği yazıları; mezhepler ve dinsel akımlar, ahlak ve çeşitli dinsel konular, İslam felsefesi ve eğitimle ilgili konuları anlatmaktadır.

— D —

DAĞ Mehmet, bkz. Affifi Abul Ela

DANIŞMAN Nazif, bkz. Fârâbi

DANIEL Anita, Albert Schweitser. **Hayata Hürmet,** 2. bs. çev. Mefharet Ersin. İstanbul: Redhause Yayınevi, 1974, 144 s.

A. Schweitser'in yaşamı resimlerle ayrıntılı olarak sunulmaktadır.

DANIKEN Erich Von, **Tohum ve Evren,** çev. Sezai Yalçınkaya. Milliyet Yayınları, 1976.

DANİŞMEND İsmail Hakkı, **Garp Membalarına Göre Eski Türk Seciyye ve Ahlakı** 2. bs. İstanbul: İstanbul Kitapevi, 1975. 244 s.

Yazar, eski Türklerin doğruluk, namus gibi ahlaksal yaşantılarını, batı kaynaklarından da yararlanarak ayrıntılı biçimde açıklamaya çalışmaktadır. Sonda ulus, kültür, topluluk ve özel adlar dizini verilmiştir.

DARAGÖ Nuri, bkz. Lalo Charles.

DARWIN Charles Robert, **İnsanın Türeyişi,** çev. Öner Ünalan. Ankara: Onur Yayınları, 1975. 283 s.

İnsanın aşağı bir biçimde nasıl türediği, nasıl geliştiği, insan ve aşağı hayvanların zihinsel yetilerinin karşılaştırılması, zihinsel ve ahlaksal yetilerin eski ve uygar çağlar boyunca gelişimi üzerine yazıların ardından Huxley'in, insan ve maymunlarda beyin yapısındaki ve gelişimindeki benzerlikler ve ayırımlar üzerine bir yazısı bulunmaktadır.

DARWIN Charles Robert, **Türlerin Kökeni,** çev. Öner Ünalan. Ankara: Sol Yayınları, 1970. 469 s.

Organik varlıkların karşılıklı akrabalarını, onların embriyolojik yakınlıklarını, coğrafi yayılmalarını, jeolojik ardışmalarını, doğal durumdaki türlerin değişkenliğini, varolma savaşı gibi başlıklarda 'türlerin kökeni' geniş ve ayrıntılı olarak açıklanmaya çalışılmaktadır. Sonda özet bulunmaktadır.

DAVEL Roger, **Fransız Düşünce Tarihi**, çev. Ahmet Angın. İstanbul: Kitapçılık Tic. Ltd. Şti., 1968. 109 s.

Yapıtta, on ikinci yüzyıldan yirminci yüzyıla Fransız düşüncesinin gelişimi, düşün adamları ve felsefecileri anlatılmaktadır.

DAVER Bülent, **Çağdaş Siyasal Doktrinler. Devletin Rolü ve Amaçları Yönünden Bir Deneme.** 2. bs. Ankara: AÜSBF Yayınları, 1969. VIII + 195 s.

Dokuz kesimde açıklanan yapıtta belli başlı konular: liberalizm, birey, anarşizm, sendikalar, sosyalizm, marksizm, demokratik sosyalizm, komünizm, faşist dizge ve öğretileridir.

DAVUDOĞLU Ahmet, bkz. Gazzali.

DEMİRHAN Hüseyin, bkz. Hegel G.W.

DENİS Henri, **Ekonomi Doktrinler Tarihi.** 2 c., çev. Atilla Tokatlı. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1. c.: 1973, 411 s.; 2. c.: 1974, 368 s.

Birinci ciltde Platon'dan Marx'a kadar ekonomik düşüncenin gelişimi anlatılırken, ikinci ciltde Marx'tan günümüze, modern ekonomik düşüncenin gelişimi anlatılmaktadır. Sonda özel adlar ve işlenen makalelerin dizini bulunmaktadır.

DENIS J. **Kadim Yunanda Ahlaki ve Hukuki Fikirler.** İstanbul: 1945. Hukuk Fakültesi Mecmuası'ndan ayrı basım, 773-793 s.

DEONNA W., **Sanatta Ritimler ve Kanunlar.** 2. bs., çev. Süleyman Kazmaz. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1974. 178 s.

Arkeolojinin tanımı ve tarihçesi, birey, zaman, sanatın yasaları, ritimle başlıkları altında sunulmaktadır.

DENKEL Arda, **Anlaşma. Anlatma, Anlama.** İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1981. 89 s.

DENKEL Arda, **Anlamın Kökenleri.** İstanbul: Metis Yayınları, 1984. 163 s.

DENKEL Arda, **Bilginin Temelleri.** İstanbul: Metis Yayınları, 1984. 165 s.

DENKEL Arda, **Yönetim. Dil Felsefesinde Bir Konu.** İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1981. 88 s.

DERELİ Hamdi, bkz. Platon, Russell Bertrand.

DERİNSU Osman, bkz. Nietzsche, Friedrich W.

DESCARTES Rene, **Ahlak Üzerine Mektuplar.** 3. bs., çev. Mehmet Karasan. İstanbul: MEB Yayınları, XXII+123 s.

Yazarın 1643 - 1647 yılları arasında günün soylu kişilerine yazdığı ahlak üzerine 19 mektubu içermektedir. Descartes'ın 'en yüksek ve en tam' ahlakının yani, temelli ahlakının ana çizgileridir.

DECARTES Rene, **Aklın İdaresi İçin Kurallar,** çev. Mehmet Karasan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984.

Yazarın yaşamında yayınlanmayan yazdığı ilk felsefi yapıttır. Yapıt, hakikatin aranmasında bir yöntemin zorunluluğunu, aklın kullanılmasında anlatılan yöntemlerle insanların daha kolay kavrayıp, öğreneceğini aklın nereye dek gidebileceğini açıklamaktadır.

DESCARTES Rene, **İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler.** 3. bs., çev. Mehmet Karasan. İstanbul: MEB Yayınları, 1967. 223 s.

Yapıt, Tanrının varlığı ve ruhun ölmezliği üzerine altı ana düşünceyi tanıtlamak ereğini gütmektedir.

DESCARTES Rene, **Aklını İyi Kullanmak ve İlimlerde Hakikati Aramak İçin Metod Üzerine Konuşma.** 4. bs., çev. Mehmet Karasan. Ankara: MEB Yayınları, 1967. IV+180 s.

DESCARTES Rene, **Felsefenin İlkeleri.** 4. bs., çev. Mehmet Karasan. İstanbul: MEB Yayınları, 1967. XVII+125 s.

Başta Descartes'ın bir mektubu ile Fransızcaya Latinceden çevirenin Descartes'a yazdığı uzun bir mektup yer almaktadır. Sonra iki bölümlük yapıt, insan bilgisinin ilkeleri ve maddi şeylerin ilkeleri olmak üzere 140 altbaşlıkta sunulmaktadır.

DESCARTES Rene, **Metot Üzerine Konuşma.** 4. bs., çev. Mehmet Karasan. İstanbul: MEB Yayınları, 1967, IV+180 s.

İlk bölümde bilimler üzerine birçok düşünceler, ikincide yazarın aradığı metodun başlıca kuralları, üçüncüde bu metodun çıkardığı ahlak kurallarından bazıları, dördüncü metafiziğin temelleri olan Tanrı ile insan ruhunun varlığını tanıtlayan kanıtlar, beşincide yazarın araştırdığı fizik sorunlarının sırası, yüreğin devinimi ile hekimliğe değin başka bazı güçlükleri altıncı bölümde ko-

nuşma tarzında anlatmaktadır.

DECARTES Rene, **Ruhun İhtirasları**, çev. Mehmet Karasan. Ankara: MEB Yayınları, 1972. 164 s.
Üç ana bölüm altında ikiyüz on iki maddelik sorulara yanıt veren yapıtta, genel olarak tutkular, insanın bütün doğası üzerine bir deneme, tutkuların sayısı, sırası ve ilk altısının açıklanışı ardından özel tutkular sergilenmektedir.

DESCARTES Rene, **Tabiat Işığı ile Hakikati Arama.** 3. bs., çev. Mehmet Karasan. İstanbul: MEB Yayınları, 1966. 43 s.
Yazarın ölümünden sonra yayınlanan ve eksik olan bu yapıt karşılıklı konuşma biçiminde kotarılmıştır (üç kişi). Hakikati aramada doğanın yeri belirlenmeğe çalışılmaktadır.

DESCHAMPS A. **Marksizm. Tahlil ve Tenkit**, çev. Suut Kemal Yetkin. İstanbul: Arkadaş Basımevi, 1937. 58 s.
Marksizm, çözümleme ve eleştiri ana başlıkları altında ele alınmaktadır.

DEWEY John, **Düşüncenin Terbiyesi**, çevl. Ovide Decroly - Orhan Etker - Baha Arıkan. İstanbul Muallimler Cemiyeti Yayınları, 1957.

DEWEY John, **Özgürlük ve Kültür**, 2. bs., çev. Vedat Günyol. İstanbul: Can Yayınları, 1964. 173 s.
Özgürlük, kültür, insanın doğasının ne olduğu üzerine, bilim ve özgür kültür, demokrasi ve insanın doğası üzerine yazıların yanısıra, Amerika arka-planı ile demokrasi ve Amerika yazıları yer almaktadır.

DİDELİ Zülfü, bkz. Lenin V.I.

DIDEROT Denis, **Aktörlük Hakkında Aykırı Düşünceler**, 2. bs., çev. Esat Siyavuşgil. İstanbul: MEB Yayınları, 1962. 101 s.

DIDEROT Denis, **Bir Babanın Çocukları ile Konuşması ya da Yasayı Çiğnemenin Tehlikeleri Üzerine.**, çev. Vedat Günyol. İstanbul: Çan Yayınları, 1975.

DIDEROT Denis, **Felsefe.**, çev. Haydar Rıfat. İstanbul: Şirketi Mürettibiye, 1935. 65 s.
Doğa üzerine düşünceleriyle felsefeyi açıklamaya girişen yazarın, doğal insan durumları ve şiir üzerine görüşleri yer almaktadır.

DIDEROT Denis, **Felsefe Konuşmaları.**, çev. Adnan

Çemgil. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1968. 183 s.

DIDEROT Denis, **Filozofça Düşünceler.** 2. bs. **Yasayı Çiğnemenin Tehlikeleri Üstüne,** çevl. İsa Öztürk - Vedat Günyol. İstanbul: Çan Yayınları, 1974. 111 s.
Yapıtta, din, ahlak, hak hukuk, ödev, görev, sevmesayma, acıma, koruma gibi konularda düşünceler sergilenmektedir.

DIDEROT Denis, **Konuşmalar.** çev. Adnan Cemgil. Ankara: MEB Yayınları, 1946. XVI+175 s.
Yapıt, yazar üzerine kısa bir açıklamadan sonra felsefe üzerine üç karşılıklı konuşmayı içermektedir.

DIEZ Max, **Genel Estetik,** 2. bs., çev. Cevat Mahmut Altar. İstanbul: İstanbul Matbaacılık Okulu, 1965. 21 s.

DİKMEN Mehmet, bkz. Burns Emile.

DİNÇER Evinç, bkz. Schaff Adam.

DOĞAN Haluk Necdet, **Hakikat Nedir Ne Değildir.** İstanbul: Arı Matbaası, 1959. 30 s.

DOĞAN Lütfi, bkz. Gazzali.

DOĞAN Mehmet, bkz. Billet Joseph.

DOĞAN Mehmet, **100 Soruda Estetik.** İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1975. 333 s.

DOĞRUOL Ömer Rıza, bkz. Babanzade Ahmet Naim.

DOĞRULUK Mehmet, **Bilimde İhtilal-Denge, Basınç, Hareket ve Yerçekimi Çözülmeler.** İstanbul: Dilek Matbaası, 1973. 107 s.
Yapıt, fizikte değişmez olarak bilinen yasaların nereden geldiğini açıklama girişimindedir.

DOSTEL M. Osman, bkz. Mill Stuart.

DÖVER Rıfat, bkz. Gehlen Arnold.

DRANAZ Faik, **Felsefe Klavuzu.** İstanbul: Çeltüt Matbaacılık, 1972. 171 s.

DUCASSE Pierre, **Büyük Felsefeler,** çev. Nihal Onal. İstanbul: Varlık Yayınları, 1972. 181 s.
Giriş bölümünde kaynaklara değinen yazar, Yunan, Ortaçağ, Yenlçağ ve çağımız düşüncesi olarak belli başlı filozof ve düşünceleri ayrı ayrı dört bölümde incelemektedir.

DURALI Teoman, **Canlılar Sorununa Giriş - Biyoloji Felsefesiyle İlgili Araştır-**

ma. İstanbul: İÜEF, 1983. 122 s.

DURANT Will, **Felsefe Klavuzu**, çev. Ender Gürol. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1973. 461 s.

DURKHEIM Emile, **Ahlak ve Hukuk Kaideleri Hakkında Dersler**, çev. Hüseyin Nail Kubalı. İstanbul: İsmail Akgün Basımevi, 1947. 57 s.
Yazarın öğretmenliği sırasında ahlak ve hukuk kuralları üzerine verdiği derslerini içermektedir. Ağırlıklı olarak demokrasiye yer verilmiştir.

DURKHEIM Emile, **Ahlaksal Terbiye**, 1. c., çev. M.F. Bezirci. İstanbul: Acun Basımevi, 1938. 196 s.

DURKHEIM Emile, **Meslek Ahlakı**, 2. bs., çev. Mehmet Karasan. İstanbul: MEB Yayınları, 1962. XLIII+63 s.

Yazarın ahlak görüşünü içeren uzun bir yazının ardından yapıt üç bölümden oluşmaktadır. Ahlak sorunu, iktisadi bakımdan ele alınıp, bir toplumsal kurumun ahlaksal 'disiplini olmadan yaşayamayacağı savı üzerine kuruludur.

DURU Kâzım Nail, bks. Rousseau Jean Jacques.

DURU Orhan, bkz. Heisenberg Werner.

DÜZ Ayda, bkz. Politzer Georges.

KİMLİKÇELER

BOZKURT Nejat (d. 1945): İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi (Yard. Doç.). A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümünü bitirdi; Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde master yaptı; İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde **Hegel Estetiği** konulu teziyle doktor oldu. Başlıca çalışma alanı estetik, tarih ve toplum, insan felsefesidir. Yayınları: **Kant: Seçilmiş Yazılar, Hegel: Seçilmiş Parçalar, Nietzsche: Tarih Üzerine.**

CAN Cemil Cahit (d. 1965): İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Kütüphanecilik Bölümü'nü 1986'da bitirdi. Kitaplık, arşiv, belge-bilgi merkezi çalışma görevlisi.

ÇOTUKSÖKEN Betül (d. 1950): İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü araştırma görevlisi. **Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı** konulu teziyle 1984'te doktor oldu. Başlıca ilgi alanı, ortaçağ felsefesi ve insanbilimdir. Açıklamalı çeviri yayını: **İsagoge** (Porphyrios).

DEMİRDÖVEN İsmail H. (d. 1950): Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü araştırma görevlisi. Türkiye Felsefe Kurumu üyesi. Doktora çalışması: **Politia ve Kapalı Toplum: Platon ve Karl R. Ropper.**

KAYNARDAĞ Arslan (d. 1923): İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü 1948 yılında bitirdi. **Spinoza'da Doğruluk ve İyilik Kavramlarının İlişkisi** konulu lisans tezini yaptı. Başlı-

ca çalışma alanı Türk düşünce tarihi, Batı felsefesinin Türkiye'deki etkileri, felsefe bibliyografyası ve felsefe eğitimidir. Son yapıtı: **Felsefecilerimizle Söyleşiler.**

KESEROĞLU Hasan S. (d. 1955): İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Kütüphanecilik Bölümü'nü 1980 yılında bitirdi. Felsefe Bölümü'nden sertifika aldı. Kütüphanecilik Bölümü Araştırma Görevlisi olup, doktora tezini hazırlamaktadır.

ÖZÜGÜL Oğuz (d. 1940): Yazar ve çevirmen. Başlıca çalışmaları: "Olguculuğun ya da Olgucu Düşünce Tarzının Eleştirisi", "Freud ve Yeni Freudculuk". Düzenleme ve çevirileri: **Barış Sorunu** (Einstein-Freud), **Yapısalcılık Üstüne Eleştirel Bir Yaklaşım** (Avtonomova/Kavalçenko - Sivaçov/Barabaş), **Sinema Estetiğinin Sorunları, Filmin Semiotiğine Giriş** (Y. Lotman).

PAMİR Elgiz: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. "Ecole Pratique de l'alliance Française"den/diploma ve sertifika aldı. 50. Yıl Tahran Lisesi'nde beş yıl felsefe öğretmeni olarak görev yaptı. Bugün için Ankara Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri felsefe öğretim görevlisidir.

ŞAHAN Yakup (d. 1923): Yazar ve çevirmen. Gazi Eğitim Enstitüsü Fransızca Bölümü'nü bitirdi. Ortaöğretim İngilizce öğretmenlik sertifikası aldı. Lise/Fransızca ve İngilizce öğretmenliği yaptı. Çeviri yayınları: **Varoluşçuluk Felsefesi** (P. Faulquié), **Estetik** (A. Ziss), **Biyolojide Diyalektik Yöntem** (Frolov), **Picasso ile Görüşmeler** (Brassaï), **Max Jakob.**

BIOGRAPHIES

BOZKURT Nejat (b. 1945): Member of the Department of Philosophy, Faculty of Letters, Istanbul University. Graduated from the Department of Philosophy, Faculty of Language and History-Geography, Ankara University. Obtained his M.A., Department of Philosophy, Hacettepe University. Dissertation: **Hegelian Aesthetics,** Department of Philosophy, Faculty of Letters, Istanbul University. Main fields of study: aesthetics, history and society, philosophy of man. Publications: **Kant: Selected Writings, Hegel: Selected Fragments, Nietzsche: On History.**

CAN Cemil Cahit (b. 1965): Graduated from the Department of Library, Faculty of Letters, Istanbul University in 1986. Active as archives, document-information center research member.

ÇOTUKSÖKEN Betül (b. 1950): Research member, Department of Philosophy, Faculty of Letters, Istanbul University. Dissertation: **Petrus Abelardus' Moral Conception** (1984). Main fields of study: Medieval philosophy and anthropology. Translation work with explanations: **Issagoge** (Porphyrios).

DEMİRDÖVEN İsmail H. (b. 1950): Research member, Department of Philosophy, Hacettepe University. Member of the Philosophical Society of Turkey. Dissertation work: **Politia and Closed Society: Platon and Karl R. Popper.**

KAYNARDAĞ Arslan (b. 1923): Graduated from the Department of Philosophy, Faculty of Letters, Istanbul University.

Öbtained his M.A. **On the Relation of the Concepts of Truth and Good in Spinoza.** Main fields of study: history of thought and the influence of Western philosophy in Turkey, philosophical bibliography, philosophical education. Latest work: **Interview with Our Men of Philosophy.**

KESEROĞLU Hasan S. (b. 1955): Graduated from the Department of Library, Faculty of Letters, Istanbul University, has a certificate of philosophy. Research member of Library Department, and student of Ph.D.

ÖZÜGÜR Oğuz (b. 1940): Writer and translator. Main studies: "The Criticism of Positivism or the Positivist Way of Thinking", "Freud and New Freudianism". Editions and translations: **The Question of Peace** (Einstein-Freud), **On Structualism. A Critical Approach** (Avtonomova/Kovalchenko-Sivachov/Barabash), **Problems of Film Aesthetics. Introduction to the Semiology of Film** (Y. Lotman).

PAMİR Elgiz: Graduated from the Department of Philosophy, Faculty of Letters, Istanbul University. Obtained diploma and certificate of language, "Ecole Pratique de l'alliance Française". Worked five years as teacher of philophy, now lector of philosophy, Faculty of Pedagogy, Ankara.

ŞAHAN Yakup (b. 1923): Writer and translator. Graduated from the Department of French Language, Gazi Institute of Pedagogy. Obtained certificate of lector on English language. Worked as teacher of French and English. Translations: **Philosophy of Existentialism** (P. Faulquié), **Aesthetics** (A. Ziss, **Dialectical Method in Biologie** (Frolov), **Interviews With Picasso** (Brassai), **Max Jacob.**

CONTENTS / SUMMARIES

PHILOSOPHY IN TURKEY

Why Science and Scientific Thought Could Not Develop by the Ottomans?
Arslan KAYNARDAĞ

In this article (speech delivered at the Hungarian Academy of Sciences, September 1986), the author, tracing the thoughts and the information exhibited in the work **(Science By The Ottoman Turos)** of Adnan Adıvar (a prominent science historian), considers the reasons why science and scientific thought could not develop during the 14th - 19th centuries by the Ottomans and states them mainly as such: Science was not vitally important in the society; the mode of production itself closing way to development; the hegemony of religion on rational and critical thought; the state as an obstacle to the free development of the individual.

HISTORY OF PHILOSOPHY

"Name of the Rose" and Medieval Philosophy
Betül ÇOTUKSÖKEN

The authoress, starting from the view that the Medieval Ages should be evaluated with a correct insight, focuses on U. Eco's famous novel **(Name of the Rose)**; states his semiotical approach, indicating his deep konwledge on the subject, and basing her views on the ideal-content of the novel, tries to clarify the characteristics of the Western Medieval philosophy, emphasizing the importance of the differentiations to be madde due to the history of philosophy.

PHILOSOPHY AND NATURAL SCIENCES

An Essay On The Philosophy of History of Sciences
Nejat BOZKURT

The importance of the history of sciences, history of sciences as a science itself, the specifics of the history of sciences throughout historical epeches and scientific eras, the continuity in the history of sciences, principles for a philosophy of history of sciences, the specifics of methodology for an history of sciences, etc. All these subjects and questions related to them are handled in this article with an overall view.

PHILOSOPHICAL PROBLEMS

Transformations in the Logical Structure
V.S. BIBLER / Turkish by Cemal KUZEY

PHILOSOPHICAL FORUM

New Late-Bourgeoise Philosophy in France
Turkish translation by Yakup ŞAHAN

Philosophy in France in the Last Ten Years / Dominique-Antoine GRİSONİ

The Call of Philosophy / Jean-Jacques WUNENBERGER

Hermeneutics / Jean GREISCH

Aesthetics / Oliver Revault d'ALLONES

Metaphysios / Claude MORALİ

Systemics / Jean-Claude GAULLEBAUD

Post-Modernism / Christine Buci-GLUCKSMANN

Return to Post-Modernism / Jean-François LYOTARD

The Question of Sciences / lsabelle STRENGERS

Philosophy and the Sciences / Michel SERRES

Happiness Made in U.S.A. / Jean BAUDRILLARD

Style B.H.L. / Guy SCARPETTA

Ouverture / Angèle Kremer - MARİETTİ

The Role of the Philosoph / C. LEVI-STRAUSS - Turkish translation by Nejat BOZKURT

Three Authors Based On Lacan / Philippe RAYNAUD
Which Philosophy? / Bernard-Henri LEVY - Turkish translation by Elgiz PAMİR
Discourse on War / Jean-Loup THEBAUD
To Think On War / D'Andre GLUCKSMANN

PHILOSOPHICAL CRITICISM

Peace Politcs versus "Philosophy of Fear"
G. BANSE - K. BUTTLER / Turkish by Arif K. SELCAN
Distortion of the Unity of Language, Thought and Reality by Structualism
Erhard ALBRECHT / Turkish by Oğuz ÖZÜGÜL

NEWS IN PHILOSOPHY

"Philosophy Facing the World Problems"
İsmail H. DEMİRDÖVEN

BOOKS IN PHILOSOHY

Philosophical Publications 1985
Cemil Cahit CAN

PHILOSOPHICAL BIBLIOGRAPHY

Source-Work of Philosophical Publications With Commentaries (1928 - 1984)

BIOGRAPHIES

FELSEFE DERGİSİ

BU SAYIMIZDA

- Osmanlılarda Bilim ve Bilimsel Düşünce Neden Gelişmedi?
  Arslan KAYNARDAĞ
- "Gülün Adı" ve Ortaçağ Felsefesi **Betül ÇOTUKSÖKEN**
- Bilimler Tarihi'nin Felsefesi Üstüne Bir Deneme
  Nejat BOZKURT
- Mantıksal Yapıda Dönüşümler
  V.S.BİBLER/Türkçesi: Cemal KUZEY
- Fransa'da Yeni Geçburjuva Felsefe
  Türkçeleri: Yakup ŞAHAN
- "Korku Felsefesi"ne Karşı Barış Siyaseti
  G.BANSE - K.BUTTKER/Türkçesi: Arif K.SELCAN
- Dil, Düşünme ve Gerçeklik Birliğinin Yapısalcılık Tarafından Bozulması **Erhard-ALBRECHT/Türkçesi: Oğuz ÖZÜGÜL**
- "Dünya Problemleri Karşısında Felsefe"
  İsmail H.DEMİRDÖVEN
- Felsefe Yayınları 1985 **Cemil Cahit CAN**
- Açıklamalı Felsefe Yayınları Kaynakçası (1928-1984)
  Hasan S.KESEROĞLU

1000 TL.